

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

EDMUND HUSSERL E A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPEIAS

IRINEU LETENSKI

CURITIBA  
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA

IRINEU LETENSKI

EDMUND HUSSERL E A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPEIAS

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

CURITIBA  
2010



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

#### ATA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 61 de 2010

Ata da Sessão Pública, de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: **HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA.**

Ao décimo segundo dia do mês de outubro de dois mil e dez, às dez horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP), Dr. Leandro Cardim (UFPR), sob a orientação da professor Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, com a finalidade de julgar a dissertação do(a) candidato(a) Irineu Letenski, intitulada “**Edmund Husserl e a crise das ciências europeias**” para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa, feitas pelo Professor Dr. Luiz Damon Santos Moutinho. Após haver analisado o referido trabalho e arguido do(a) candidato(a), os membros da banca examinadora deliberaram pela “APROVAÇÃO” do(a) acadêmico(a), HABILITANDO-O ou NÃO ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação, no prazo de 60 dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Mestrado. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 12 de novembro de 2010.

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Orientador e presidente da banca examinadora  
UFPR

Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz  
Primeiro examinador  
USP

Dr. Leandro Cardim  
Segundo examinador  
UFPR





Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia- Mestrado

**AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO**  
Defesa nº 61 de 12/11/2010

**Mestrando(a):** Irineu Letenski

**Título da Dissertação:** "Edmund Husserl e a crise das ciências europeias"

Integrantes da banca examinadora	Notas
Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFPR) Orientador e presidente da banca examinadora	9,0
Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP) Primeiro examinador	9,0
Dr. Leandro Cardim (UFPR) Segundo examinador	9,0
<b>Média final</b>	9,0
<b>Conceito</b>	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o candidato que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará apenas o critério: **aprovado/reprovado**.

Solicitamos que os examinadores registrem no corpo da dissertação as correções sugeridas.

*Luiz Damon Santos Moutinho*

Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

*Marcus S. A. Ferraz*  
Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz  
Primeiro Examinador  
USP

*Leandro Cardim*  
Dr. Leandro Cardim  
Segundo examinador  
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9



*Aurea Junglos*

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa da PGFILOS/UFPR



## **AGRADECIMENTOS**

Manifesto aqui meus agradecimentos àqueles que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho.

Ao professor Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, meu orientador, pelas suas contribuições, sua assistência, confiança na pesquisa desenvolvida e, particularmente, pela amizade.

Ao professor Dr. Rogério Miranda de Almeida, pela amizade e conversas sobre Husserl que me ajudaram na composição deste trabalho.

À ordem basiliense, pela acolhida, pelo apoio e incentivo aos estudos.

Aos colegas de estudos, pela amizade e a colaboração.

À minha família, pela educação, formação e pelo carinho recebido.

Aos professores, amigos e demais colaboradores, meus sinceros agradecimentos.

## RESUMO

Edmund Husserl introduziu uma reinterpretação radical e original no que diz respeito às ciências modernas e à própria filosofia. Em suas análises iniciais, referentes à clarificação dos conceitos fundamentais lógicos e matemáticos, ele ressalta a ausência de uma *mathesis* ou de um princípio de unificação nas ciências. Considera que as ciências são apenas técnicas sem uma efetiva *ratio*. Já nos escritos que gravitam em torno da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* sua preocupação central não mais será sobre os fundamentos ou os métodos das ciências, mas sobre a interpretação da ciência operada pelos seus contemporâneos. Para Husserl, as ciências modernas perderam o significado para a humanidade por terem se distanciado do seu *Lebenswelt* (mundo da vida). Suas análises elegem alguns agentes principais para tal situação. Considera que com a instauração da ciência moderna e a matematização da natureza efetuada por Galileu ocorreu uma objetivação da natureza física e psíquica. Já Descartes, embora tenha focado o sujeito egológico no papel do conhecimento, acabou afastando o *ego* do mundo, não alcançando assim a *verdadeira subjetividade*. Tal atitude faz Husserl situá-lo na origem de duas instâncias chaves da modernidade, ou seja, a subjetividade transcendental e o formalismo físico-matemático. Para o autor da *Krisis*, também Kant não conseguiu construir uma filosofia transcendental pura e autêntica por ter mantido uma concepção naturalista da consciência ao aceitar como válido o “ser em si” do mundo e por ter assinalado à razão as suas próprias leis independentemente do *Lebenswelt*. Husserl propõe então uma *epoché* centrada não apenas no mundo objetivado das ciências, mas também, e sobretudo, no próprio sujeito e no seu *Lebenswelt*.

Palavras-chave: Husserl, Descartes, Kant, ciência, *Lebenswelt*.

## ABSTRACT

Edmund Husserl introduced a radical and original reinterpretation in modern sciences and philosophy as well. In his initial analyses regarding a clarification of the fundamental, logical, and mathematical concepts, he underlined the absence of a *mathesis*, that is, a unifying principle of sciences. He also considers that sciences are but just techniques deprived of an effective *ratio*. However, in his writings related to the work, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, his major concern will no more be about the foundation or methods of sciences, but about the interpretation of science as his contemporaries conceived it. According to Husserl, modern sciences lost their meaning for the humanity, as they stood apart from their *Lebenswelt* (living world). This is the reason why his analyses seek to show the principal agents responsible for such a situation. First of all, he considers that, with the instauration of modern science and the mathematization of nature operated by Galileo, an objectivation of the physical and psychical nature also occurred. But Descartes, too, although the emphasis he placed on the *egological* subject regarding the role of knowledge, he finished by removing the *ego* far away from the world and, thus, he did not reach the *true subjectivity*. Such an attitude caused Husserl to situate him at the origin of two key instances of modernity, that is, transcendental subjectivity and mathematical-physical formalism. For the author of *Krisis*, also Kant did not succeed in building a pure and authentic transcendental philosophy, as he maintained a naturalistic conception of conscientiousness, accepting thus as valid the “in itself” of the world and assigning to reason its own laws, independently of the *Lebenswelt*. Therefore, Husserl proposed an *epoché*, which would be centered not only on the objective world of sciences, but also, and above all, on the subject and its *Lebenswelt* as well.

Keywords: Husserl, Descartes, Kant, Science, *Lebenswelt*.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	06
Capítulo I – CRISE DOS FUNDAMENTOS DAS CIÊNCIAS.....	11
1.1 Movimento fenomenológico.....	12
1.2 A figura imperfeita do conceito e a tecnicização das ciências.....	14
1.3 Representação simbólica do signo.....	16
1.4 Intuição e conceito.....	20
1.5 Separação entre ciência e razão.....	22
Capítulo II – A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPÉIAS.....	26
2.1 Crise das ciências e do mundo moderno.....	29
2.2 Naturalismo.....	31
2.3 Historicismo.....	33
2.4 O objetivismo naturalista.....	35
2.5 Galileu Galilei.....	36
2.6 Visão positivista de ciência.....	39
2.7 Objetivismo científico: conceito residual da razão.....	43
2.8 Diagnóstico da crise: busca de uma genealogia.....	48
2.9 Orientação fenomenológica e orientação natural.....	52
2.10 Descartes: o alcance revolucionário do <i>ego cogito</i> .....	57
2.11 A filosofia transcendental de Kant e a teleologia na história.....	64
Capítulo III – IMPLICAÇÃO DA CRISE: O ESQUECIMENTO DO <i>LEBENSWELT</i> .....	69
3.1 O problema de um saber universal sobre o <i>Lebenswelt</i> .....	72
3.2 O <i>Lebenswelt</i> : âmbito das evidências subjetivo-relativas.....	75
3.3 Tematização fenomenológica do <i>Lebenswelt</i> .....	82
3.4 Não teria Husserl tematizado positivamente o <i>Lebenswelt</i> ?.....	83
3.5 Necessidade de uma reflexão para efetuar a explicitação do <i>Lebenswelt</i> .....	87
3.6 Reflexões ulteriores sobre o <i>Lebenswelt</i> .....	91
3.7 Reflexões finais.....	96
CONCLUSÃO.....	98
BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL.....	102
BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA.....	103



## INTRODUÇÃO

Neste estudo, pretendemos desenvolver alguns temas do pensamento de Edmund Husserl relativos à crise das ciências tomando como referência a obra que tem justamente por título: *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*.

Sabe-se que, desde o seu nascimento, a filosofia é marcada pela busca do princípio ou do fundamento último do mundo e das coisas. A busca pelo quê e pelo porquê da filosofia ocidental começou, pois, com a questão da *arché* (princípio) e do *stoicheion* (elemento), embora os pré-socráticos não se servissem explicitamente destes termos. Assim, a filosofia, desde a sua gênese, procurou desvincular-se de aspectos particulares e regionais, como também de explicações mitológicas, para buscar e investigar a realidade última dos seres.

Na Grécia antiga, segundo Husserl, surge nos séculos VII e VI a.C. uma nova atitude de pensadores com relação ao mundo circundante, cujo acento era colocado num puro interesse pelo conhecimento. Na perspectiva deste filósofo, esta atitude designa, por antecipação, um interesse puramente teórico. Consequentemente, irrompe um tipo totalmente novo de criações espirituais que rapidamente assume uma verdadeira linguagem e uma forma visivelmente filosófico-cultural. Os gregos chamam este saber pelo nome de *filosofia*. Para Husserl, este termo equivale, conforme o sentido original, a um outro nome para a ciência universal, vale dizer, a ciência da totalidade do mundo e de todo o existente. Sabemos, com efeito, que a filosofia sempre procurou dar respostas a perguntas sucessivas; trata-se de um impulso inelutável e nunca plenamente satisfeito de penetrar a realidade, de camada em camada, numa busca incessante de totalidade de sentido, na qual se situam o homem e o cosmos. Quando conseguimos atingir uma verdade que nos apresenta a razão de ser de todo um sistema particular de conhecimento – o qual não pode ser reduzido a outras verdades mais simples e subordinadas – podemos então afirmar que chegamos a um princípio e, com relação ao conhecimento, a um pressuposto.

Husserl dirá que nas ciências há um pressuposto não expresso, ou seja, o de um mundo vital circundante (*Lebenswelt*) que os sujeitos dotam de valorações e

interpretações. Estamos, pois, diante de uma intencionalidade que se dá, precisamente, na interrelação sujeito–objeto. É este pressuposto que determinará os modos pelos quais se apresentam os problemas na *Krisis*<sup>1</sup>. O *Lebenswelt* é para Husserl o mundo vivido que as ciências anteriores – que privilegiavam o enfoque objetivo e empírico – negligenciaram tematizar. De resto, o próprio Husserl admite não ter levado totalmente em consideração este conceito nos seus primeiros escritos, que, de certo modo, ele já havia intuído.

Além de ser fundamentadora, outra característica da filosofia, enfatiza Husserl, é a de ser *universalizadora*. Consideramos, portanto, que tal afirmação pode ser entendida num duplo sentido: primeiramente, que o seu campo de investigação é universal e, em seguida, que ela busca a integração e a unidade de todos os conhecimentos. Com relação ao primeiro sentido, a filosofia é uma crítica universal que submete todas as opiniões, todas as imagens do mundo e todos os conhecimentos a seu juízo como ciência universal. Já no que se refere ao segundo sentido, a filosofia busca reunir, organizar e harmonizar todos os conhecimentos. Tais conhecimentos e, mais exatamente, todo o nosso saber é reunido a partir de certos princípios e em torno de certas verdades centrais que proporcionam *sentido* às demais investigações e verdades. Eis a razão pela qual Husserl vê a filosofia, já deste a antiguidade, como uma “*ciência omni-compreensiva*”, isto é, uma ciência da totalidade, enquanto que as demais ciências, na sua pluralidade, se manifestam tão-somente como ramos dependentes daquela única filosofia.

Podemos, pois, deduzir que, embora a filosofia já tenha nascido com tais preocupações – a de fundamentar e universalizar os conhecimentos – a sua principal função em relação às demais ciências – que procuram também globalizar e unificar os conhecimentos parciais e específicos – parece ter adquirido mais relevância sobretudo a partir do desenvolvimento científico, que começou no século XVII e teve como consequência a fragmentação, a tecnicização e especialização do saber.

Resulta, portanto, mais claro por que Husserl, buscando as origens da perda de tais características da filosofia nascente, irá apontar, como elementos principais de tal distanciamento, a matematização da natureza realizada por Galileu, representante da “atitude naturalista”. Ele irá apontar também a racionalidade

---

<sup>1</sup> É assim que, doravante, nos referiremos à obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*.

moderna, que tem em Descartes o seu pioneiro e com o qual se originaram as tendências fundamentais da *subjetividade transcendental* e do *formalismo físico-matemático*. Isto se deve ao fato de que – diz Husserl – embora as análises cartesianas sejam exemplares em virtude da radicalidade com a qual ele as propõem, Descartes não levou realmente a cabo o radicalismo original de seus pressupostos. Assim, o autor das *Meditações*, ao *espantar-se* diante do *ego*, excluiu o corpo (*Leib*) da *epoché* isolando o *ego* do mundo. Consequentemente, a sua aceitação acrítica da verdade abstrata da geometria e da matemática galileanas como ideal do saber e paradigma das ideias *claras e distintas* acarretou para o sistema alguns preconceitos, e mesmo o abandono da verdadeira subjetividade que se exprime como *cogito*. Com efeito, para Husserl, tais pressupostos e fundamentos se manifestam numa ciência pautada por uma “racionalidade ingênua”, que é fundada sobre o ideal físico-matemático do conhecimento e que supõe apreender a “coisa mesma”, ou ainda, a ideia de que existe uma “verdade ultimamente válida”, um mundo positivamente válido e absoluto. Portanto, tal deformação da racionalidade implicará no abandono dos seus verdadeiros fundamentos e do seu solo originário intuitivo. Contudo, Husserl reconhece que encontra a radicalidade do problema filosófico no autor das *Meditações*, principalmente naquilo que concerne à formulação dos temas sobre os quais a fenomenologia irá centrar o seu interesse.

Efetivamente, o trabalho empreendido por Kant, qual seja, fundamentar a ciência a partir da subjetividade – ou como uma *filosofia transcendental* – coincide basicamente com o propósito fenomenológico husserliano. De modo que, não satisfeito com os preconceitos causados pelo projeto cartesiano, na terceira parte da *Krisis* Husserl recorrerá a um novo caminho, o do *Lebenswelt*, e elegerá Kant como ponto de partida e modelo de *filosofia transcendental*, que depois ele irá criticar. De fato, o fenomenólogo exigirá uma revisão crítica do pensamento kantiano na tentativa de superar a sua *filosofia transcendental* e, ao mesmo tempo, determinar a natureza da subjetividade, sobretudo naquilo que se refere à tematização do *Lebenswelt* como caminho para a *fenomenologia transcendental*.

Husserl critica ainda a limitação na concepção da ciência e da racionalidade sedimentadas pelo pensamento que se baseou em preconceitos – na sua versão mais radical – de caráter positivista. Segundo este tipo de filosofia, o conhecimento positivo seria o único realmente válido ou, mais exatamente, “o regime definitivo da razão humana”. Assim, nesta tradição se inscrevem a fenomenologia e a crítica da

ciência realizada por Husserl, mas ele o faz a partir de um pensamento que reage contra o espírito avassalador do positivismo buscando, deste modo, restaurar o conceito de filosofia degradado no decorrer de sua história. Em contraste como isso – pondera o filósofo – as ciências construídas sobre o preconceito positivista marginalizaram os direitos da subjetividade e contribuíram, desta forma, para a atual “prostração” da cultura racional do homem europeu.

A partir destas considerações, as nossas reflexões se desenvolverão mais precisamente da seguinte maneira. No primeiro capítulo, analisaremos a questão da “crise dos fundamentos da ciência”, que inclui: a clarificação dos conceitos fundamentais lógicos e matemáticos e o problema da ausência de uma *mathesis* como princípio de unificação das ciências. Consideraremos também a ciência que, ao se tornar técnica, se priva da inteligência de uma *ratio* e recai, assim, na *ingenuidade* de um conhecimento disperso.

No segundo capítulo, adentraremos mais particularmente a obra de Husserl, intitulada: *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Aqui, temos como tarefa principal compreender a crise das ciências e do saber a partir desta obra e dos outros escritos do mesmo período que com elas se relacionam. Portanto, visamos indagar o porquê do fracasso das ciências anteriores, interrogando-nos, ao mesmo tempo, sobre a origem dessa crise. Ao mesmo tempo, descreveremos, de maneira breve, alguns aspectos da trajetória da pensamento ocidental. Assim, esperamos demonstrar que as ciências se afastaram do mundo da vida e da teleologia que fundamentam a cultura ocidental.

No terceiro capítulo, que é, por assim dizer, um prolongamento e um aprofundamento do anterior, temos como objetivo principal centrar a nossa atenção sobre a temática do *Lebenswelt*, ou seja, do mundo vivido circundante. É esse tema husserliano que determinará os modos pelos quais se apresentam os problemas da crítica da razão na *Krisis*. Mas em que sentido? No sentido em o *Lebenswelt* é o mundo circundante vivido que, segundo Husserl, as ciências anteriores negligenciaram tematizar. Trata-se, na verdade, de um mundo extremamente rico, aquele mundo que Husserl denomina mundo dos “fenômenos anonimamente subjetivos”, que ainda não se havia levado em conta ou não tematizado. É o que filósofo pretende explicar com o que ele chama de “mundo pré-dado enquanto tal”, isto é, um mundo que se apresenta provido de sentido e de validade ôntica, um mundo que *continuamente* atinge esse sentido e essa validade sob a modalidade de

novas formas na nossa vida consciente. Ora, a não tematização deste mundo levaria, como de fato levou, a uma *epoché* de tipo cartesiano pela qual, como acima lembramos, o próprio Husserl foi também tentado nas *Idéias*. Porém, na *Krisis* o filósofo não mais nos apresenta uma *epoché* centrada somente no mundo objetivo das ciências – em que o *ego* se tornava, por assim dizer, vazio de conteúdo – mas uma *epoché* que leva principalmente em consideração o sujeito e o seu *Lebenswelt*.

## Capítulo I

### Crise dos fundamentos das ciências

O desenvolvimento científico, originado no Renascimento, trouxe juntamente consigo o problema da fundamentação das ciências que preocupou alguns filósofos da chamada Filosofia Moderna, tais como Descartes e Kant.

Descartes, observando o edifício científico da sua época, considerava-o “mal construído” e sem fundamentos suficientemente seguros. Em uma atitude audaciosa, pareceu-lhe preferível “destruí-lo inteiramente e construir outro novo”, pois não queria imitar os artistas medíocres que se contentam em fazer acomodações. Afirmava que “as construções que um único arquiteto empreendeu costumam ser mais belas e mais organizadas do que aquelas que vários se puseram a consertar, utilizando velhas muralhas que haviam sido construídas para outro fim” (DESCARTES, 1992, p. 84).

Recorreu assim à conhecida “dúvida metódica” que, levando-o a prescindir de todos os elementos científicos até então em voga, apresentava a eficácia demolidora por ele preconizada. Mas, ao mesmo tempo, de acordo com Descartes, era ela que permitiria a construção do novo edifício da filosofia universal que se ergueria com a clarividência das deduções matemáticas, sobre a base segura do *ego cogito*, “tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não poderiam abalá-la”, sendo capaz de resistir à mesma dúvida (DESCARTES, 1992, p. 102).

Kant daria um passo mais profundo e diretamente impulsionado pela busca de uma fundamentação mais radical das ciências. Para tal intento, dedicou-se à investigação das condições da possibilidade do conhecimento objetivo, mas percebe-se na obra *Prolegómenos a toda metafísica futura* que não conseguiu encontrar aquelas que justificassem o conhecimento metafísico (Cf. KANT, 2008).

Aproximadamente três séculos depois de Descartes, Husserl pretende chamar a atenção para uma crise científica e, num novo empreendimento de tipo

cartesiano, procura diagnosticar as causas e remediar tal mal. De maneira ampla, o pensamento husserliano vai partir de uma crítica aos limites do conhecimento propostos pela filosofia de Descartes e Kant, afirmando que o pensamento de tais filósofos não era suficientemente “rigoroso” e “radical”, sobretudo por não considerarem devidamente em suas construções filosóficas a subjetividade humana.

### 1.1 Movimento fenomenológico

A Fenomenologia surge “não apenas como uma ‘filosofia’”, mas como um movimento de pensamento iniciado por Edmund Husserl e que exerceu grandes influências posteriores, mesmo fora do âmbito da filosofia, como, por exemplo, nas ciências humanas. Dentre os diversos estudiosos que fazem a abordagem do método fenomenológico, um profundo estudo é feito pelo americano Herbert Spiegelberg. No prefácio da primeira edição de sua obra *The Phenomenological Movement* (1971), sugere-nos que não há um sistema filosófico com um sólido campo teórico, chamado “fenomenologia”, mas um método fenomenológico. O autor reconhece ainda que a fenomenologia se apresenta com diferentes manifestações, além de ter sido usada em projetos de estudos muito divergentes, em autores tais como Heidegger, Merleau-Ponty, Habermas, Sartre, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, entre outros. Segundo Spiegelberg, seria praticamente impossível sistematizar todos os aspectos fundamentais da fenomenologia pelos resultados das abordagens fenomenológicas, pois frequentemente os fenomenólogos interpretam de maneira diferente um mesmo fenômeno. Neste sentido, o que os une, segundo ele, é o fato de adotarem o método fenomenológico.

Procurando elucidar o que seja o método fenomenológico Spiegelberg enfatiza, primeiramente, como sendo antes de tudo “um protesto contra o reducionismo”. Desta forma, é por isso que uma abordagem fenomenológica evita os recortes epistemológicos, analisando o fenômeno “tal como ele se apresenta”, libertando-o de “crenças estabelecidas” que perpetuam determinada visão do conhecimento, da ciência, da natureza ou mesmo da razão.

Tendo esclarecido tal aspecto, Spiegelberg procura agrupar o que considera caracteristicamente como o método fenomenológico em alguns passos sequenciais. Cabe ressaltar, que em nenhum momento o estudioso sugere tais passos para a aplicação na pesquisa empírica; aparentemente eles servem para se levar a cabo os estudos filosóficos com base nos pressupostos da fenomenologia.

Neste sentido, segundo o nosso autor, os passos do método fenomenológico, aceitos de maneira geral, são os seguintes:

I - Investigação dos fenômenos particulares;

II - Investigação das essências gerais;

III – Apreensão das relações fundamentais entre as essências.

Embora a fenomenologia não pretenda sugerir o seu método nas pesquisas das ciências empíricas, o mesmo não acontecia em sentido oposto, ou seja, o método positivo no período inicial do século XX avançava sobre todos os ramos do saber humano. Neste sentido, a Fenomenologia pretendeu ser um movimento renovador da filosofia, isto é, estabelecer a Filosofia como ciência sobre um método de rigorosa validade. De um lado, urgia restaurar o conceito de Filosofia, degradado pelo Positivismo que a espoliou e fez dela uma mera “serva” da ciência. De outro, o neopositivismo a reduziu unicamente à “filosofia da ciência”. Já antes disso Husserl percebia um progressivo esquecimento do sujeito no processo do conhecimento em detrimento dos fatos.

Dessa forma, a subjetividade para Husserl, enquanto consciência intencional dirigida aos objetos, seria o “ponto de partida para o pensamento”. Segue-se, portanto, a necessidade de assumir uma “atitude fenomenológica”, ou seja, “o homem que está e participa do mundo”, devendo assumir tal postura contrapondo-se à chamada “atitude natural”, que é aquela do “ser possuído pelo mundo”, desconfiando das evidências e obviedades, mesmo das verdades estabelecidas pelas ciências, configurando-se, assim, uma tarefa para a filosofia.

Para a fenomenologia não existe uma relação “pura”, “direta”, do sujeito com o objeto, pelo motivo de que, para com Husserl, a relação entre o sujeito e o objeto é sempre intencional. O objeto configura-se a partir do olhar de um sujeito, olhar este que vai além de um determinado aspecto em particular, mas buscar “captar a essência”, isto é, o que o constitui. Portanto, segundo a fenomenologia, o ser é um ser de relação, e não uma substância como tradicionalmente vinha sendo pensado.

A Fenomenologia surge inicialmente, portanto, como uma reação ao espírito reducionista e dominador do positivismo científico, bem como diante de alguns filósofos que, de certo modo, haviam afastado o “sujeito do mundo”, “rompido com suas relações primigênicas”, quase que espoliando de vez o papel do sujeito na construção do conhecimento, significando sobretudo para Husserl, o abandono do seu verdadeiro fundamento.



A busca pelos fundamentos da ciência efetuada por Husserl nesta fase parece que pode ser sistematizada em dois momentos. O primeiro período com uma característica marcadamente “purificadora”, isto é, crítica ao simbolismo e à tecnicização das ciências – alienação da ciência e redução da razão à técnica; o segundo, com uma característica mais “positiva”, voltada à clarificação dos conceitos das ciências, objetivando fundamentá-las, sendo tal tarefa cumprida cabalmente, com o retorno a *Lebenswelt*, conceito importante e definidor, presente nos últimos escritos de Husserl. Com efeito, o intento husserliano, já desde os seus primórdios, enquanto matemático que era, está direcionado em grande parte, aos conceitos das ciências: veja-se, por exemplo o seu ponto de partida, isto é, a filosofia da aritmética e da lógica.

## 1.2 A figura imperfeita do conceito e a tecnicização das ciências

Edmund Husserl apresenta-nos como motivação original para o início da fenomenologia, exatamente o “problema radical de uma clarificação dos conceitos fundamentais lógicos e matemáticos e com isso o de uma fundamentação efetivamente radical da lógica e da matemática” (HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, 1968, p. 366).

Os motivos colocados por ele nos anos das *Investigações* são retomados, ou seja, tratava-se agora de elaborar a lógica enquanto “Doutrina da Ciência”. A lógica não poderia bastar para explicar a ciência, pelo fato de não desempenhar o seu papel, isto é, não tornar compreensível a “essência racional da ciência dedutiva”. Desta forma, para poder desempenhar o papel de “Doutrina da Ciência”, vai precisar da fenomenologia, que deverá completar o trabalho científico transformando-o em “conhecimento teórico autêntico e puro”. Neste sentido, concordamos com C. A. Moura que diz que as dificuldades encontradas pela lógica em realizar o seu intento pertencem ao quadro de uma alienação cuja tematização percorre a obra de Husserl com um todo: “a alienação técnica da ciência” (MOURA, 1989, p. 47).

Um breve diagnóstico do problema enunciado podemos encontrar reportando-nos a obra *Lógica Formal e Transcendental*. Na Introdução desse escrito, Husserl entende que seria a crise do ideal platônico que estaria na origem da decadência da ciência moderna” (HUSSERL, 1974, *Einleitung*). Assim, a ciência que nasce da fundação platônica da lógica, é disciplina que investiga as exigências da verdadeira ciência, que precede o método e a ciência efetiva, exigindo a justificação de seus

passos, contrária à ciência ingênua, a qual convive pacificamente com o não justificado.

Perante tal modelo platônico, a ciência moderna exprimiria para Husserl uma decadência dupla. Primeiramente, se desfaz a relação entre a lógica e a ciência, tornando-se essa autônoma em relação à lógica. Resulta, dessa maneira, a ausência de uma *mathesis*, a falta de um princípio de unificação das ciências. Apresentando-se dispersas, as ciências não podem mais surgir como a auto-objetivação da razão. Assim, tornando-se autônomas em relação à lógica, as ciências não podem mais satisfazer a exigência de uma “auto-justificação crítica”. Não justificando seus métodos por princípios puros, “a ciência recai na ingenuidade”. É neste sentido que ela se torna técnica, efetiva-se sem a intelecção de uma *ratio*. Em segundo lugar, a lógica que deveria ser a doutrina dos princípios do conhecimento, vai tornar-se cúmplice desse processo de dissolução do ideal clássico. A lógica perde de vista sua missão (ser a disciplina encarregada dos princípios do conhecimento e de banir a ingenuidade), deixa-se dirigir pelas ciências positivas e torna-se, ela mesma, uma ciência ao lado das outras. Exatamente neste sentido afirma Moura, que a lógica será pouco filosófica como as demais ciências, resultando assim numa incapacidade de realizar uma compreensão e justificação de si mesma, “o que significa dizer que a lógica se tornará igualmente uma ‘técnica’” (MOURA, 1989, p. 48).

Quando elabora determinada teoria, seja o matemático ou o lógico, estes não possuem uma “intelecção última da essência da teoria em geral e da essência dos conceitos e leis que a condicionam”. A filosofia, portanto, virá preencher tal falta de fundamento com o qual convive a técnica. O filósofo não irá ‘duelar’ como o matemático construindo teorias, mas apenas procurar chegar à “intelecção sobre o sentido e a essência de suas efetuações” (MOURA, 1989, p. 49).

A tal propósito argumenta Husserl na *Introdução às Investigações Lógicas* que “os conceitos lógicos, enquanto unidades de pensamento dotadas de validade, devem ter a origem na intuição”. Deste modo, “devem despontar com base em certas vivências, e devem comprovar-se sempre outra vez em cada nova consumação da abstração”, ou seja, “devem ser captados na sua identidade consigo próprios” (HUSSERL, 2007, Segundo Volume, parte I, p. 29-30).

### 1.3 Representação simbólica do signo

Reportaremos-nos a uma carta recentemente descoberta que Husserl dirige a Carl Stumpf (13 de novembro de 1890) para auxiliar na reflexão a respeito do número ordinal. O fenomenólogo afirma, na referida carta, que “por nenhum artifício, por nenhuma ‘representação imprópria’, se poderiam deduzir do conceito de numeração os números negativos, racionais, irracionais e complexos”. Ocorre a mesma coisa com o conceito de número ordinal, com o conceito de dimensão. Esses conceitos não são especificações lógicas dos conceitos numerativos. Husserl se pergunta: “Posto que estas diversas aplicações da aritmética não repousem sobre nenhum conceito comum do qual pudera deduzir tal ciência, qual é então o conteúdo desta ciência, a quais objetos se referem seus princípios?” Responde na sequência: “*a um sistema de signos*”. O sistema de signos da *arithmetica universalis* se articula em uma série determinada de graus, comparável a um sistema de círculos concêntricos. O grau inferior (o círculo mais próximo do centro) está ocupado pelos signos  $1$ ,  $2 = 1 + 1$ ,  $3 = 2 + 1$ , etc., o seguinte está ocupado pelos signos fracionários, etc., somente os signos de grau inferior são independentes; os de grau superior dependem formalmente dos de grau intermediário e finalmente dos de grau inferior. “A cada círculo correspondem regras de cálculo (‘leis formais’); as dos círculos superiores dependem das (regras) dos círculos inferiores e as implicam formalmente” (Carta de Husserl a Carl Stumpf, p. 5. *Apud*. BIEMEL, W. p. 42-43, 1968).

Na obra *Philosophie der Arithmetik*, onde trata das “múltiplas representações simbólicas”, Husserl escreve que “pretende primeiramente, com poucas palavras esclarecer a diferença fundamental entre representações simbólicas e representações próprias”. Argumenta o pensador que “uma representação simbólica ou imprópria é, como o nome já indica, uma representação através de signos. Isto quer dizer que um conteúdo não nos é dado diretamente como ele é, mas somente indiretamente, através de signos, que o caracterizam de maneira unívoca”. Continua Husserl dizendo que, portanto, “temos então ao invés de uma representação própria, uma representação simbólica” (HUSSERL, 1970, p. 193).

A oposição entre representações próprias e impróprias que Husserl herda de Brentano, neste sentido, oferece o esquema geral a partir do qual é elaborada a noção de *conceito*. Fala-se em conceito geral, porque não coincidirão “representação simbólica” e “conceito”. Embora todo conceito seja uma

representação simbólica, a recíproca não é verdadeira: o conceito será uma representação simbólica submetida a condições especiais.

Portanto, para Husserl, um conceito será o oposto de uma *representação* própria de algo, no sentido em que a representação nos dá diretamente uma coisa pela intuição, quando, por exemplo, vemos uma casa diante de nós; isto é um *Gegen-stand*. Já o conceito se refere mais propriamente ao *Objekt*.<sup>2</sup> Assim, “a partir do fenômeno externo de uma casa, quando nós a consideramos efetivamente (*wirklich*), temos uma representação própria. Temos, ao invés, uma representação simbólica quando alguém nos dá indiretamente a caracterização dessa casa”. Isso decorre pelo fato de que “toda descrição de um objeto contemplado tem a tendência de substituir a representação efetiva, desse mesmo objeto, através de um signo representativo que se coloca em seu lugar” (HUSSERL, 1970, p. 193-194).

O conceito é definido por Husserl como uma *representação imprópria ou simbólica*, feita mediante *signos*, pelo fato que nela o objeto nunca nos é dado diretamente como ele é, mas sim “intermediado” por estes signos, que passam então a caracterizar os objetos de maneira unívoca. O conceito, então, é essa representação simbólica do objeto, mas a recíproca não é verdadeira, ou seja, nem toda representação simbólica é um conceito, dependendo isso de certas condições.

A mediação dos signos que nos dá os objetos não pode, portanto, ocultar a diferença de relação desses signos com os objetos, sendo necessário, então, distinguir entre *signos diretos* e *signos indiretos*, a partir do modo como um signo remete ao objeto, isto é, diretamente ou através da mediação de outros signos. Por exemplo, um nome próprio é um signo direto, enquanto que os nomes gerais são indiretos por requererem a mediação de outros signos.

Ainda para saber o que é um conceito, precisamos da distinção entre o *signo propriamente conceitual* e o *signo exterior*. O *signo exterior*, pode-se dizer, mantém uma relação puramente arbitrária com o objeto que designa, ou seja, não tem nenhuma referência com ele ou com as suas propriedades (HUSSERL, 1970, p. 341-342). A sua função restringe-se em apenas referi-lo, mas jamais vai conter em si alguma informação sobre o objeto referido, como, por exemplo, as “letras”

---

<sup>2</sup> Na introdução que faz o tradutor, S. Churchill, da obra de Husserl, *Experiência e Juízo*, para o inglês, ele declara que convém manter o termo “objeto” (com inicial minúscula), mesmo se sabendo que Husserl usa ora o termo *Gegenstand*, que habitualmente se traduz por “objeto”, ora o termo “*Objekt*”, que se traduz por “Objeto”. Para o tradutor, Husserl utiliza esses dois termos de maneira equivalente. Cf. *Experience and Judgement*. Northwestern University Press, 1973, p. XXX-XXXI.

empregadas no cálculo algébrico. Por outro lado, o *signo conceitual* contém sempre uma informação sobre os objetos que designa, referindo-se a uma propriedade específica, a uma parte dele, o que servirá de *signo indicativo* do objeto, funcionando assim, o conceito, como *substituto* do objeto que designa (HUSSERL, 1970, p. 193).

Mas voltando a nossa reflexão para as *representações próprias e impróprias ou simbólicas*, temos aquelas que nos apresentam diretamente o objeto, enquanto que o conceito tem sempre o caráter *intencional*, ou seja, o *conceito* é uma representação que *intenciona* o seu objeto. Por sua vez, intencionar é tender, através de conteúdos dados à consciência, a outros conteúdos que não são dados, para alcançá-los de maneira compreensiva. Utilizamos, para designar objetos, conteúdos dados que remetem a conteúdos não-dados, permitindo dessa forma, que nos reportemos a objetos que não nos são efetivamente dados, mas apenas por meio de signos, os quais derivam de símbolos, que são conceitos impróprios, que por sua vez decorrem dos conceitos próprios, originados da *intuição* de objetos. E nesse sentido, afirma Moura que “na passagem de uma simbolização a outra mais elevada algo se perderá, e nessa perda estão os ‘perigos do simbolismo’” (MOURA, 1989, p. 54).

Neste sentido, pela operação reiterada de signos, ou “um sistema de signos (...) comparável a um sistema de círculos concêntricos”, como afirmava Husserl na já citada carta a Carl Stumpf, é que se constrói o simbolismo, afastado das evidências da intuição sensível. Pois, “se um conteúdo não nos é dado diretamente como isso que ele é, mas apenas indiretamente *por signos que o caracterizam univocamente*, ao invés de uma representação própria temos dele uma representação simbólica” (HUSSERL, 1970, p. 193).

Mas é exatamente nesse universo simbólico que se “originam e se fundamentam” as ciências, sendo o simbolismo o que possibilita o seu “acesso às verdades”, como também sua limitação pela “alienação na técnica”, que a descaracteriza enquanto forma de conhecimento propriamente dito, afastando-a dos genuínos fundamentos e justificativas de seu sentido e finalidade.

Temos, portanto, o exemplo, na própria aritmética: mesmo que o cálculo produza resultados verdadeiros não podemos jamais confundir os resultados propriamente ditos de suas operações, com o conhecimento propriamente aritmético. Recordemos, novamente, a já citada interrogação husserliana na carta a

Carl Stumpf: “*Posto que as diversas aplicações da aritmética não repousem sobre nenhum conceito comum do qual pudera deduzir tal ciência, qual é então o conteúdo desta ciência, a quais objetos se referem seus princípios?*” Interrogação a qual Husserl responde de maneira muito clara na sequência: “*a um sistema de signos*”.

Segue-se, então, que a separação entre o cálculo e o conhecimento decorre da estrutura interna das operações aritméticas, que realiza o seu desenvolvimento pelo mecanismo da “reiteração das representações por signos”, isto é, representações impróprias, as quais originalmente foram intencionais. Na sequência, algo nela *já dado* reenvia a algo *não dado*, tal reenvio terá a sua natureza alterada pela sucessiva reiteração discursiva, chegando mesmo ao ponto de gerar uma simbolização que *não é representação de nada*, a não ser dela mesma, mas mesmo assim, passa a servir de fundamento para ulteriores operações. A tal propósito vai afirmar Moura que os “signos” com os quais trabalha o cálculo são meros “índices”, “não há conexão visível, nenhum nexos de necessidade, mas apenas associação” (MOURA, 1989, p. 56).

Passando a novos níveis de simbolizações e abstrações cada vez mais elevados, gradativamente perde-se algo dos objetos aos quais se referem os conceitos, chegando ao ponto de perdê-los totalmente em “um sistema de signos”. Matematicamente isto possibilita a criação de novos mundos, um avanço significativo nas suas operações. Afirma ainda Husserl que sem a possibilidade de representações simbólicas, “não haveria vida espiritual elevada” (HUSSERL, 1970, p. 349), mas ao mesmo tempo, ocorre uma tecnicização da *ratio*, alienação do mundo, perda do verdadeiro fundamento originário e de seu sentido. Não podemos considerar como equivalentes o cálculo com a produção do conhecimento matemático (HUSSERL, 1970, p. 259)

Isso se deve ao fato de que os signos exteriores, os quais são utilizados no cálculo matemático, não possuem mais relações essenciais e necessárias com os objetos designados, não têm relação com o conteúdo nem com as propriedades dos objetos, nem transmitem informações sobre eles, ou seja, apenas os designam sem os caracterizarem, com uma relação puramente arbitrária com tais objetos (HUSSERL, 1970, p. 341-342). Portanto, a aritmética, operando com tais signos, produzindo verdade, mas não conhecimento, no sentido de *Erkenntnis*, válido para a matemática e para as outras formas de conhecimento das ciências, que passam a

empregar tais signos sem retornar às intuições originais sobre as quais se assentam<sup>3</sup>.

Em consequência, empregam-se cada vez mais energias procurando novos procedimentos simbólicos, cuja racionalidade pressupõe o valor cognitivo dos símbolos utilizados por meio de uma técnica cada vez mais perfeita, mas a qual em contrapartida é privada cada vez mais de toda evidência originária compreensiva. Parece ser neste sentido que Husserl afirma que as ciências tornam-se cada vez mais uma fábrica de proposições ainda mais precisas e úteis, graças ao aperfeiçoamento de uma racionalidade técnica (HUSSERL, 1974, p. 257).

Dessa forma, não há mais um saber com conteúdo cognitivo comum, pois o conhecimento para Husserl é o que traz evidência e verdade oriundas da intuição, a qual se perde ao ser rompida a ligação com os objetos aos quais se referem. Portanto, em tais circunstâncias, as ciências vão ficando ainda mais desprovidas de fundamentos, sendo esta a crise denunciada por Husserl em grande parte de seus escritos anteriores à *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*<sup>4</sup> (doravante *Krisis*), para a qual recomendava uma terapia intuicionista. Mas em que consistiria, exatamente, tal *terapia* na busca dos *fundamentos* das ciências?

#### 1.4 Intuição e conceito

Ao modo de um terapeuta, Husserl indica os passos para a “cura da crise”. O primeiro movimento: um retorno às origens, isto é, voltar aos signos exteriores, aos verdadeiros conceitos – de onde se originaram – mas com os quais “romperam”. De um modo geral, toda crise reporta-se a um passado, momento no qual a “ruptura” por ela instaurada ainda não existia, ponto que ela procura encontrar e ao qual procura retornar, para assim poder “remediar e solucionar”. O próximo passo é o esclarecimento conceitual, exatamente por meio do qual se adquire, não apenas a “solução” da crise de fundamentação das ciências, mas juntamente possibilita a

<sup>3</sup> Diz-nos Husserl em *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* que todo conhecimento deve ser problemático. Todavia, quando se trata de teorizar o conhecimento – que nós procuramos – isso já é de certo modo um conhecimento, pois já estamos implicados nesta busca. Isso significa que necessitamos da Teoria do Conhecimento, justamente para ganharmos o conhecimento. Para ilustrar esse ponto, Husserl evoca o núcleo da dúvida metódica de Descartes. Antes, porém, de entrar nesta matéria, ele afirma categoricamente: “A Teoria do Conhecimento não quer ser nada mais que um auto-entendimento do conhecimento” (HUSSERL, 1950, p. 193).

<sup>4</sup> *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd. VIII, 1962.

prevenção de futuras crises. Impõe-se, portanto, investigar os conceitos fundamentais, buscar suas origens e o conteúdo (HUSSERL, 1970, p. 295). Tal atitude possibilita se lançar às bases para o desenvolvimento de uma ciência justificada enquanto forma de verdadeiro conhecimento.

A clarificação conceitual requerida consiste em um procedimento, mas como duplo aspecto, ou seja, por um lado fornecer um conteúdo claro aos conceitos e por outro fundamentá-lo, mostrando que efetivamente corresponde aos objetos (HUSSERL, 1970, p. 287). Contudo, mesmo com os dois propósitos, o procedimento é único, pois em síntese, trata-se de analisar a origem dos conceitos, os quais estão na origem dos signos com os quais operam diretamente a lógica e a matemática, bem como, indiretamente as ciências. As ciências, por seu turno, utilizam a matemática como seu principal instrumento teórico de trabalho, o que leva, portanto, a uma investigação destinada a buscar os fenômenos concretos dos quais foram abstraídos os conceitos, procurando também estabelecer a natureza dessa abstração, para assim restabelecer os conceitos com os objetos, indicando as propriedades que figuram como marcas distintivas nos conceitos. Nas palavras de Husserl, é necessário “clarificar, examinar e assegurar logicamente o adquirido” (HUSSERL, 1970, p. 291).

Dessa forma, assim se “avalia a validade dos conceitos”, chegando àqueles que são elementares, visto que somente é possível definir o que é composto separando os elementos que o compõem. Por exemplo, isso foi o que efetuou Husserl na *Filosofia da Aritmética* sobre o conceito de número, obtendo o conceito elementar a partir da composição verificada na definição euclidiana do número como “quantidade de unidades”, isto é, dos conceitos elementares “quantidade” e “unidade”, para assim chegar ao ato de “coligar” como a origem do conceito, precisamente o ato subjetivo que está na base da formação desse conceito, ato que, portanto, é considerado de natureza psíquica (HUSSERL, 1970, p. 19).

Já nas *Investigações Lógicas*, serão tidos como “funções”, “atos possíveis do pensamento”, sendo essas “coisas mesmas” a que Husserl convocou que se retomassem os “fenômenos” cognitivos, que caberia à fenomenologia investigar. A “clarificação” da lógica, ou seja, a retomada do processo original de abstração a partir do qual chegamos aos conceitos lógicos fundamentais, não deverá mais buscar a origem dos conceitos nos atos psíquicos. Neste sentido, de acordo com Moura, Husserl, recusando o *a priori* empirista, poderá afirmar que o fundamento da



abstração por meio da qual realizamos os referidos conceitos, agora já não mais se encontra nesses *atos enquanto objetos*, mas sim nos objetos desses atos (1989, p. 65). Tais objetos, portanto, correlatos aos atos de ordem superior, não são nem físicos nem psíquicos, são objetos ideais.

Argumenta Husserl nas *Investigações Lógicas* que, se “um conteúdo é intuído, com ele e nele são intuídos todos os traços singulares, e muitos deles tornam-se notados por si mesmos, eles ‘salientam-se’ e tornam-se desse modo em objectos de intuições próprias”. Adiante segue questionando: “Não deveríamos antes de dizer que, tal como vemos a árvore verde, vemos nela a coloração verde?” Responde o pensador: “certamente que não podemos ver o *conceito de verde*, nem o conceito no sentido de significação, nem o conceito no sentido de atributo, de espécie verde”. Contudo, finaliza dizendo que “é igualmente absurdo captar o conceito como parte do objecto individual, do “objecto conceptual” (HUSSERL, 2007, Segundo Vol., Parte I, p. 160-161).

Evitando todo psicologismo, a exemplo do apresentado na *Filosofia da Aritmética*, desfazendo-se dos atos psíquicos como origem dos conceitos, situando-os agora na região dos objetos ideais, cuja essência caberia ser investigada por uma ontologia formal, isto é, como doutrina das essências das respectivas ciências não-formais, intermediada pela identificação dos conceitos primitivos dos respectivos mundos, investigados em ontologias regionais. Tal intento já era preconizado na obra *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, na qual Husserl já dissera que não pretendia “ministrar ensinamentos a partir de um ponto de vista filosófico previamente dado”, ou seja, “lançar mão de doutrinas filosóficas recebidas e universalmente reconhecidas”, mas efetuar, no sentido rigoroso da palavra, “algumas amostragens de princípio”, isto é, exprimir “fielmente diferenças que nos são diretamente dadas na *intuição*” (HUSSERL, 2006, § 18, p. 59).

### 1.5 Separação entre ciência e razão

Dessa forma, a “crise das ciências” designava para Husserl a crise dos *fundamentos* das ciências. Crise para a qual, como vimos anteriormente, a fenomenologia recomendava uma terapia intuicionista para solucionar a crise dos *fundamentos*. Isso se devia ao fato da transformação das ciências modernas em técnicas, ou no fato das várias ciências estarem divorciadas da vida. Um tema que

não é irrelevante para compreender em que a “racionalidade científica” se transformou aos olhos da fenomenologia. A análise husserliana da “técnica” indicava que as ciências contemporâneas transmitem uma imagem da “razão” que não é neutra nem indiferente (MOURA, 2001, p. 189). O que Husserl encontrava na origem da tecnicização das ciências era o fim da ideia de uma razão universal, a prevalência crescente do “pensamento simbólico” em face da intuição.

Na *Lógica formal e transcendental* era o entrecruzamento desses dois processos complementares que dava lugar à transformação das ciências em técnicas. Em primeiro lugar, perdendo qualquer referência a um solo comum de racionalidade que as guie, as ciências tornam-se “especializadas”, isto é, desligadas de qualquer matriz que unifique suas operações. Em segundo lugar, o progresso metódico leva a ciência a trabalhar cada vez mais no plano do “pensamento puramente simbólico”, o que para um intuicionista como Husserl só poderá significar uma distância crescente entre a “ciência” e o “conhecimento autêntico”.

Assim, parece que seguindo nessa perspectiva argumentativa, em 1936, na *Krisis*, Husserl apontará para a existência de uma “crise da razão”, a qual se manifesta por meio da “crise das ciências européias”. Contudo, no início da obra, no primeiro parágrafo, somos apresentados a uma afirmação desconcertante: Husserl apresentará as ciências positivas como exemplos de cientificidade rigorosa, ou seja, desaparecem os problemas de fundamentos, de métodos e os conceitos científicos são agora universalmente aceitos. Husserl chega mesmo a dizer que “os cientistas, seguros em seu método, têm o direito de protestar contra o título de suas conferências” (HUSSERL, 1984, § 1, p. 10).

Desta forma, parece que agora, a “antiga crise das ciências”, a chamada crise dos conceitos e fundamentos da qual tratamos nas páginas anteriores, não ser mais o foco principal de Husserl, ou ainda de acordo com Moura, “como se não tivesse nem cabimento referir-se à antiga crise dos fundamentos” (2001, p. 187). Portanto, a “crise das ciências europeias” terá uma mudança de direção da análise. A preocupação central já não é mais com os fundamentos e a clarificação dos conceitos das ciências, mas à valoração da ciência pelo homem do seu tempo. O que estará “em jogo”, neste momento, será o significado das ciências para a humanidade.

A conclusão a qual Husserl havia chegado era a de que, embora as ciências de seu tempo estivessem largamente desenvolvidas na parte técnica e de

resultados, mesmo com relação ao método, “no desamparo de nossa vida esta ciência não tem nada a nos dizer”, ou seja, pelo fato de excluir todos “os problemas relativos ao sentido e ao não-sentido da existência humana em sua totalidade” (HUSSERL, 1984, § 2), exatamente aqueles que mais contam para o homem, não faziam parte da alçada das ciências contemporâneas.

Mas o “sentido e não-sentido” aos quais Husserl refere-se, não cabe ser confundido com considerações de “caráter vagamente humanista ou religioso”, ou ainda, que ele estaria “flertando” com alguma espécie de “psicologismo” ou “antropologismo”. De acordo com a interpretação de Moura, “também não se trata de uma oposição romântica entre vida e teoria” (2001, p. 188).

Tais interpretações podem decorrer pelo fato de que, a partir da *Krisis*, não são mais as “ciências propriamente ditas” que serão o seu foco, não são elas, as ciências, as destinatárias de suas críticas, ou seja, a racionalidade científica é submetida a uma “crítica” apenas de “maneira indireta”, realizada “em nome de uma preocupação absolutamente extrínseca à ciência”, ou seja, em vista “das questões acerca do sentido de toda a existência humana” (HUSSERL, 1984, § 2). A crise é agora situada não mais nos fundamentos teóricos, mas no fracasso das ciências na compreensão do homem.

De acordo com Husserl, as ciências são abordadas agora como suscetíveis de uma crítica, precisamente pelo fato de não terem mais nada a “dizer-nos sobre a razão e não-razão”, pois lhe salta à vista “que a ciência dos fatos não tem nada a nos dizer a respeito de uma abstração do sujeito” (HUSSERL, 1984, § 2).

A ciência emerge da vida concreta e intuitiva de sujeitos concretos, por exemplo, a elementar composição verificada na definição euclidiana do número como “quantidade de unidades”, isto é, dos conceitos elementares “quantidade” e “unidade”, para assim chegar ao ato de “coligar” como a origem do conceito. É precisamente o ato subjetivo que está na base da formação desse conceito. Em contrapartida, a ciência moderna, convicta de que a verdade do mundo se encontra apenas no que é enunciável no sistema de proposições objetivas (objetivismo), encantadas pela “*prosperity*” determinada pelo positivismo, “afasta os problemas que são decisivos para um humanismo autêntico” (HUSSERL, 1994, § 2, p. 11)

Assim, a situação paradoxal encontrada - a ciência moderna com um desenvolvimento gigantesco e simultaneamente em crise – é constatada pelo abandono do *telos*, ou seja, as ciências perdem sua origem e fundamento. A ciência

que emerge de algo anterior a ela mesma, do campo das experiências pré-científicas, que Husserl chama de *Lebenswelt*. Impõe, portanto, a recondução da ciência à sua origem, ao *Lebenswelt*, fonte de sentido dos conceitos científicos, em outras palavras, se esses não puderem referir-se a ele, carecem de sentido<sup>5</sup>.

Logo, é por isso que na *Krisis* as “ciências européias” são caracterizadas como não tendo nada mais a nos dizer a respeito da “razão e da não-razão” (HUSSERL, 1994, § 2, p. 12). A crise tem origem, portanto, no aniquilamento da razão em uma “racionalidade técnica”, ancorada nas ideologias do positivismo e historicismo. As ciências positivas, limitando-se a investigar os fatos, não terão mais nenhuma referência a qualquer norma. Analogamente, o historicismo “comentará o curso da história como sendo o processo de dissolução de todas as normas e de todos os ideais (MOURA, 2001, p. 192). As duas referidas ideologias, portanto, eliminam qualquer menção às questões relativas à validade, contribuindo assim para dissolvê-la de qualquer ideia de uma razão normativa, a qual já estava antecipada na alienação técnica das ciências.

Por conseguinte, se precisamente a “razão”, a qual se exprime através das “ciências européias”, já não é mais uma razão normativa, pode-se considerá-la como muda a respeito da “existência humana”. É nesse sentido que interpretamos, que a crise das ciências será compreendida por Husserl como uma crise da humanidade europeia, de sua cultura e de sua existência.

---

<sup>5</sup> Veja, a este respeito, o que desenvolveremos mais adiante, Cap. III, sec., 3.5.

## Capítulo II

### A crise das ciências europeias

De acordo com os testemunhos autorizados de *Gadamer* e de *Landgrebe*<sup>6</sup>, os últimos estudos de Husserl estão progressivamente polarizados em torno da questão da crise das ciências e em torno do conceito do *Lebenswelt*. Os debates têm como ponto de referência a sua obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie (A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental)*. A *Krisis*<sup>7</sup> desenvolve ainda pensamentos de Husserl expostos na famosa conferência *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie (A crise da humanidade europeia e a filosofia)*, pronunciada em Viena em 1935 e repetida com variantes em Praga no mesmo ano.

A obra em questão é composta por ensaios e esboços elaborados por Husserl desde o começo da década dos anos trinta até a sua morte, ocorrida em 1938. A maior parte dos escritos, após a sua morte, foram recolhidos e reunidos em um volume homogêneo, publicado em 1954 como tomo VI das *Husserlianas*.

Assim, desde a publicação da obra, os intérpretes não têm cessado de discutir a respeito da mesma, ou seja, se esta constitui uma ruptura com o pensamento anterior do autor, ou se esta, ao contrário, é uma exposição contra as más interpretações e incompreensões da ‘autêntica doutrina do mestre’, mantida com rigor e coerência durante os últimos anos. Ora, para Granel, ao contrário do que apresentam alguns comentadores, a *Krisis* não supõe “uma *ruptura* de Husserl com suas doutrinas e intenções anteriores”, mas sim “uma coerente continuidade, que aspira a reformular o programa fenomenológico a partir da perspectiva da *história* e da *vida*” (Cf. GRANEL, G., Prefácio a tradução francesa da *Krisis*, Paris, 1983, p. IV-VII). Já para Gadamer, “a interpretação atual de Husserl, em todo caso, está

---

<sup>6</sup> Cf. Gadamer, H.G., “Die Phänomologische Bewegung” em *Philosophische Rundschau*, 11 (1963), 19; Landgrebe, L., “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Dasein” em *Phänomenologie und Marxismus*, 2. *Praktische Philosophie* (Frankfurt, 1977), 13. *Apud.* GÓMEZ-HERAS, 1989, p. 31).

<sup>7</sup> De acordo com ENGLISH, J. foi somente nesta última obra que Husserl quis recorrer sistematicamente a este termo (*Krisis*) para qualificar a situação onde se encontram, desde o começo dos tempos modernos, as “ciências europeias” (ENGLISH, J. 2002, p. 21).

dominada pela questão de saber se, com o conceito de *Lebenswelt*, a fenomenologia é submetida a uma reinterpretação tão radical que, com tal conceito, se situe ante um novo começo” (GADAMER, H. G. “E. Fink. Spiel Als Weltsymbol”. *Apud*. GÓMEZ-HERAS, 1989, p. 19-20).

Com efeito, para Banfi, os referidos escritos nos oferecem a definição mais precisa do racionalismo husserliano, sua mais ampla perspectiva histórica, o relevo de sua significação filosófica e o compromisso que o racionalismo assume frente à crise da civilização moderna. O infatigável trabalho especulativo a que Husserl consagrou a sua vida se encontra aqui reunido contra as forças da dissolução e da corrupção, com um empenho de responsabilidade histórica e um trabalho de renovação radical (BANFI, 1968, p. 355). O próprio Husserl afirma que, ainda que o acusem de ser reacionário, na realidade é muito mais radical e muito mais revolucionário que todos os que em nossos dias se gabam de seu radicalismo, pois a revolução que provoca é o “*renascimento da Europa pelo espírito da filosofia, graças ao heroísmo da razão*” (HUSSERL, 1996, p. 85). Contudo, para Biemel (1968, p. 55), devemos nos perguntar o que apresenta de novo a *Krisis*, ou seja, o que nos permite o direito de considerar tal obra como uma fase propriamente dita no pensamento de Husserl e porque o mesmo Husserl a considera como um novo recomeço.

Diante dos diversos posicionamentos dos renomados estudiosos de Husserl, vejamos, portanto, o que nos apresenta o próprio autor da obra. Parece que ele mesmo expôs na *Introdução* o alcance da *Krisis*: “O escrito (...) se constitui em uma tentativa sobre o modo de uma atitude reflexiva teleológico-histórica de fundar, a partir das origens de nossa situação científica e filosófica crítica, a inevitável necessidade de uma reviravolta (*Umwendung*) transcendental fenomenológica da filosofia. Para isso, ela se torna propriamente uma introdução à fenomenologia transcendental” (*Krisis*, “*Einleitung*”, XIV, 1962).

O pensamento husserliano, portanto, parece então se apresentar com dois rostos. Um se volta ao passado, a já distante herança da Grécia clássica (“atitude reflexiva teleológico-histórica”) e se aproxima do racionalismo dos séculos XVII e XVIII, com sua carga de problemas e, entre eles, a questão do acontecimento das “ciências modernas” ainda a ser elucidado. O outro se projeta para o futuro (“necessidade de uma reviravolta da filosofia”), o que vai constituir boa parte da fisionomia espiritual, e Husserl colaborará decisivamente com seu nascimento.

Assim, se a obra husserliana anterior a *Krisis* nos mostra um pensamento em jogo com o empirismo lógico, já com a teoria positivista da ciência, a *Krisis*, ainda que mantendo continuidade com as abordagens anteriores, recupera para as reflexões abundantes motivos da fenomenologia e reage frente a tais estímulos. Questões ignoradas pelo positivismo: as evidências pré-lógicas, o mundo dos valores morais, o sentido da existência pessoal e coletiva, o papel da subjetividade transcendental, os condicionamentos pessoais da investigação científica, a capacidade da razão humana, são temáticas presentes nas páginas da *Krisis*. Neste sentido, entendemos que o texto da *Krisis* “não supõe necessariamente uma ruptura de Husserl com seus escritos anteriores”, mas antes uma “coerente continuidade”, agora sob as perspectivas da *história* e da *vida*.

Alguns analistas da *Krisis* apontam também algumas circunstâncias sociopolíticas que circundam a reflexões do último período da obra de Husserl, as quais poderiam nos apresentar algumas pistas para entender as motivações do autor.

Em primeiro lugar a temática *Europa*<sup>8</sup> não está incluída nos textos de sua filosofia teórica, não é abordada nos escritos anteriores. Entretanto, devido aos acontecimentos, parece que o autor é conduzido a refletir sobre a problemática política, habitualmente ausente nos seus escritos. No período, o Partido Nacional-Socialista de Hitler tinha subido ao poder na Alemanha em 1933 e revelou rapidamente seu caráter totalitário e antidemocrático. As perseguições a adversários políticos não tardaram a aparecer.

Neste período, todas as instituições que apresentassem qualquer indício de democraticidade foram então ilegalizadas. Com efeito, o caráter racista do poder nacional-socialista também não tardou a aparecer, sobretudo na perseguição aos “judeus e elementos de cor” em toda a sociedade alemã como também nas universidades. Pode-se dizer que a Europa e especialmente a Alemanha se preparavam para a guerra. Segundo J. Paisana, é “integrado neste clima de terror persecutório e de profunda tensão belicista que o texto de Husserl deve ser interpretado” (1997, p. 05). Por conseguinte, de acordo com Urbano Zilles, com os nazistas chegando ao poder, começou a ascensão de um “irracionalismo que provocou uma crise política e cultural” (ZILLES, 1996, p. 37).

---

<sup>8</sup> Uma análise aprofundada da temática da Europa nos escritos de Husserl é feito por João Paisana na obra *Husserl e a Ideia de Europa*.

Assim, perante uma Europa radicalmente dividida pelos nacionalistas belicistas, Husserl procura pontos de contato que permitam lançar uma ponte sobre os diversos nacionalismos, objetivando fundamentar uma fraternidade europeia que permitiria encarar a Europa como um todo, uma Europa supranacional.

## 2.1 Crises das ciências e do mundo moderno

Integrado em tal contexto, Husserl apontará para a existência de uma crise, mais precisamente suas reflexões nos últimos anos de sua vida giram em torno da *crise da cultura europeia*. Ora, a existência da crise é um fato e devemos tomar consciência e, trata-se, além disso, de diagnosticar as suas causas e na continuidade aplicar um “remédio eficaz” (HUSSERL, 1984, § 1-4). Tal diagnóstico não é fácil, embora sejam perceptíveis alguns fatores que convergem na crise como causas e consequências. Husserl chama a atenção sobre uma herança da história: o objetivismo científico e o trágico esquecimento do *Lebenswelt* (mundo da vida); uma solução possível: a fenomenologia.

Cabe, porém fazer neste ponto um questionamento: O que podemos realmente entender pela expressão “crise das ciências europeias”? Aliás, como temos visto, inicialmente o próprio Husserl questiona se podemos “realmente falar seriamente em uma crise das ciências frente aos *seus constantes êxitos*?” (HUSSERL, 1984, § 1, p. 09).

De acordo com Moura, o diagnóstico da “crise das ciências” é um diagnóstico paradoxal, enunciado no momento em que as ciências se expandem e se consolidam. Paradoxo o qual, segundo o autor, parte Husserl, ou seja, “existe sim uma crise da razão, apesar do sucesso incontestável das ciências positivas” (MOURA, 2001, p. 186). A resposta é que, não obstante, tal crise existe e que afeta não somente a ciência, mas também profundamente a filosofia.

Se as coisas estão desta maneira, o filósofo tem uma grande interrogação diante de si. Como pode acontecer tal situação frente ao grandioso desenvolvimento das ciências? Como tal crise pode implicar um problema ainda maior, ou seja, da humanidade europeia? Mas qual será então o sentido apontado por Husserl para a existência de uma crise da razão, que se manifestaria através da “crise das ciências europeias”? Os textos anteriores ao período da *Krisis*, como vimos, indicavam para Husserl a crise dos *fundamentos* das ciências, crise para a qual a fenomenologia indicava uma terapia intuicionista. Mas agora, a crise até então tematizada, parece



ter perdido o seu sentido, ou mesmo não havendo cabimento referir-se à antiga crise dos fundamentos. Husserl apresenta as ciências positivas como modelos de rigorosidade científica, desaparecem os problemas de método, aceitando os seus conceitos. O próprio Husserl assegura aos cientistas “*seguros em seu método, o direito de protestar com o título de suas conferências*” (HUSSERL, 1984, § 1, p. 10).

Contudo, de acordo com Husserl, se considerarmos as lamentações sobre a crise de nossa cultura e do papel atribuído às ciências, se manifestam os motivos para submeter o caráter científico a uma *séria e necessária crítica*, contudo sem renunciar ao seu sentido de caráter científico, sua legitimidade e seu método (Cf. HUSSERL, 1984, § 2, p. 11).

Desta forma, agora a crise das ciências europeias, apenas homônimas à primeira, será detectada por meio de uma ‘mudança de direção’ da análise, levando Husserl a instalar a crise das ciências no interior de uma crise da cultura<sup>9</sup>, equivalente a uma crise da ‘humanidade europeia’, expressa pelo ‘nihilismo europeu’. Tal ‘mudança de direção’ da análise refere-se à *valoração* da ciência pelo europeu do seu tempo. Neste sentido, então, alterou-se o significado e o campo semântico da palavra *crise*; “*o que estará em questão, doravante, será o significado das ciências para a ‘existência humana’*” (MOURA, 2001, p. 187).

Para tal análise, Husserl efetua uma releitura da história da tradição filosófica, tomando como pauta os problemas e interesses da fenomenologia. Agora ao falar da crise das ciências, Husserl não pensa no debate sobre a física clássica ou sobre o modo de construir a matemática pura. A mudança de apreciação não concerne ao caráter científico das ciências, mas ao que as ciências, ao que a ciência tomada absolutamente significou e pode significar para a existência humana. A maneira exclusiva pela qual a concepção de mundo do homem moderno na metade do século XIX foi determinada pelas ciências positivas e falseada pela ‘*prosperity*’ que a elas se devia significava, também, o abandono cheio de indiferença dos problemas que são decisivos para um humanismo autêntico. Para Husserl, “*as ciências dos fatos puros e simples produzem homens que só vêem puros e simples fatos*” (HUSSERL, 1984, § 2, p. 11).

As ciências contemporâneas excluem os problemas que mais contam para o homem. Husserl enfatiza que, “*na miséria de nossa vida, (...) essa ciência não tem*

---

<sup>9</sup> Para uma melhor compreensão do conceito husserliano de cultura pode-se consultar a obra *Fenomenologia e Cultura* de Marcelo Fabri.

*nada a nos dizer. Em princípio, ela exclui os problemas que são os mais candentes para o homem, o qual, em nossos tempos atormentados, sente-se à mercê do destino: os problemas do sentido e do não-sentido da existência humana em seu conjunto*” (HUSSERL, 1984, § 2, p. 11-12). Desta forma, partindo deste novo enfoque, Husserl falará agora de uma “crise das ciências europeias”, as quais são passíveis de uma “crítica séria e necessária”, mesmo com a legitimidade de seus conceitos e métodos.

Na *Krisis*, portanto, Husserl toma como ponto de partida das suas reflexões os fatos culturais, quanto a si inegável, da crise das ciências europeias. É necessário buscar as causas deste distanciamento e a questão que se coloca então é compreender as origens de tal crise da razão. O fundamento da crise há que ser buscado em outros níveis e tempos. É preciso pôr em claro as opções subjacentes da ciência pela filosofia moderna. Husserl procede a uma reflexão histórica que remonta às origens do projeto moderno de filosofia, acompanhando as mutações pelas quais as concepções de conhecimento da totalidade dos entes foram realizadas. Busca, assim, explicitar o desenvolvimento científico até o reducionismo positivista. Tal situação, o estado de prostração da filosofia contemporânea, é perceptível através de alguns sintomas: *naturalismo*, *historicismo* e *objetivismo*.

## 2.2 Naturalismo

Os sintomas da *Krisis* de certa forma estão vinculados entre si e Husserl demanda grande parte de sua obra com reiteradas formulações. Contra o historicismo, o naturalismo e suas aplicações na psicologia, Husserl já havia polemizado nas *Investigações Lógicas* e no ensaio de 1911, *A filosofia como ciência do rigor*.

No diagnóstico sobre a degradação da filosofia contemporânea, Husserl tem presente um determinado ideal de saber, o qual aparece desvirtuado nas correntes de pensamento: “uma ciência universal do mundo, um saber universal” (HUSSERL, 1984, § 2). O conceito husserliano de ciência é certamente rigoroso e de uma linhagem antiga e se distancia profundamente do conceito positivista de ciência.

É a ideia de uma ciência homóloga a que os gregos expressaram mediante o termo *episteme*. Para Husserl, somente entre os gregos realiza-se, “no homem da finitude, uma mudança radical para com o mundo circundante, atitude na qual reconhecemos um puro interesse pelo conhecimento” (HUSSERL, 1996, p. 69). Uma

filosofia que possui a qualidade de ciência estrita, baseada na intenção inquestionável da realidade e orientada para a captação fenomenológica da essência (Cf. GÓMEZ-HERAS, 1989, p. 37). Uma tal ideia de filosofia nunca é realizada, é uma tarefa urgente e a aspiração profunda de nossa época, a qual parece ameaçada, segundo Husserl, em primeiro lugar pelo naturalismo científico.

Para Husserl, o naturalista se depara apenas com a natureza, a começar pela natureza física. Tudo que é, ou é, ele mesmo, físico ou, apesar de psíquico, é mera variação dependente do físico, na melhor das hipóteses, “facto paralelo, concomitantemente” secundário. Tudo que é, é de natureza psico-física, inconfundivelmente determinado “segundo leis firmes” (HUSSERL, 1965, p. 09).

A respeito das características de todas “as formas do Naturalismo extremo e conseqüente, a começar pelo Materialismo popular até os mais recentes Monismo sensorial e Energetismo, é por um lado a *naturalização da consciência*, incluindo todos os dados intencionais e imanentes da consciência, e por outro lado a *naturalização das idéias*, e de todos os ideais e normas absolutos” (HUSSERL, 1965, p. 10). Ora, a filosofia não tem conseguido fugir da sedução das ciências naturais e deslumbrada pelos êxitos das mesmas tem chegado ao uso de seus métodos, acabando por aceitar a mesma concepção de realidade, que subjaz ao naturalismo. Este desvio da filosofia é claramente perceptível no pensamento moderno a partir de Descartes. O dualismo estabelecido entre a *res cogitans* e a *res extensa* tende a desaparecer em favor do segundo, ao aplicar a análise da *res cogitans* técnicas quantificantes típicas do tratamento da *res extensa*.

O binômio *mens-corpus* se desvanece e a filosofia tende para um fisicalismo universal. A redução de toda realidade ao corpo de acordo com Hobbes é uma eloquente mostra disso. Assim, “tão logo foi proclamada por Descartes a idéia da filosofia racional e da separação entre natureza e espírito, apareceu já como primeiro requisito uma nova psicologia já com Hobbes, contemporâneo de Descartes” (HUSSERL, 1984, § 11, p. 68). Tratou-se de acordo com Husserl, de uma psicologia encarada concretamente como uma “antropologia psicofísica”. Esclarece ainda que “o naturalismo de Hobbes quer ser fisicalismo e justamente como todo fisicalismo tem por modelo a racionalidade fisicalista”. A expressão “fisicalismo” é usada por Husserl em sentido geral, evidente de acordo com o movimento de suas investigações, isto é, para designar extravios filosóficos que

procedem das falsas interpretações do verdadeiro sentido da física moderna (HUSSLERL, 1984, § 11, p. 68).

O fisicalismo naturalista nascido de nobres intenções tem como mérito principal a exigência do rigor científico ao explorar a natureza e o espírito. A seu favor, conta o esforço em resolver as coisas cientificamente, pois na sua opinião, os problemas filosóficos do ser e do valor, exigem a exatidão que exibem as ciências naturais. Tal busca de cientificidade é louvável e legítimo, mas se manifesta como um empenho condenado ao fracasso. O nobre propósito de construir uma filosofia científica falhou ao tentar pôr em prática, desde o momento em que não se cumprem os pressupostos teóricos e metodológicos. Ao final, o naturalismo acaba abolindo a si mesmo sem tomar consciência disso.

### 2.3 Historicismo

As críticas que Husserl dedica ao fisicalismo naturalista são aplicáveis também ao historicismo que compartilha com aquela mesma atitude metodológica e leva a posições relativistas e céticas. A degradação da filosofia a que o historicismo conduz deriva da concepção do fato histórico professada. O desenvolvimento contemporâneo da consciência histórica, sobretudo durante o século XIX, do ponto de vista metodológico, foi paralelo ao desenvolvimento das ciências naturais.

Na primeira metade do século XIX, explica Paisana, com a emergência de uma historiografia de raiz empírica, verificou-se a tendência de substituir uma história sistemática estabelecida *a priori*, por uma história “de campo”, baseada na investigação minuciosa das “fontes”, determinando empiricamente os fatos estudados (PAISANA, 1997, p. 14). H. Ranke, considerado por alguns estudiosos como o “pai da história científica” (GAY, 1990, p. 65), também conhecido e criticado pela sua excessiva objetividade, diz que “*a história não pode ter nunca a unidade de um sistema filosófico*”, porque temos diante de nós “*uma série de acontecimentos que se seguem e se condicionam uns aos outros*” (H. Ranke. *Weltgeschichte*, IX, p. XIII. *Apud*. H. G. Gadamer em *Verdade e Método*, p. 316).

Desta forma, os acontecimentos do passado são meros fatos para inventariar. Assim não se supera o nível empírico do acontecimento, o saber sobre o passado se reduz à narração e à erudição. O historiador relata acontecimentos de modo similar ao físico que descreve fenômenos naturais. Ao praticar uma metodologia empírica positivista, o historiador está incapacitado de pronunciar-se sobre a validade do seu

saber ou sobre a verdade e falsidade do sistema de pensamento que expõe. Carece de critério para qualificar algo como válido ou inválido, verdadeiro ou errôneo. A história, como ciência empírica, é incapaz de dizer se existe ou não relação entre acontecimentos e ideais. Por sua vez, Husserl diz que, desse modo, todo o histórico torna-se-nos ‘compreensível’, ‘explicável’, na particularidade do ‘ser’, o qual é justamente ‘ser mental’, “unidade de momentos” (HUSSERL, 1965, p. 50-51).

Levado às suas últimas consequências, um historicismo de tal porte conduz a um subjetivismo relativista extremo. Assim, segundo Husserl, “as idéias de verdade, teoria, ciência, como todas as idéias perderiam valor absoluto”. Argumenta que “atribuir valor a uma idéia significaria ela ser uma forma intelectual de facto, considerada de valor e determinativa no pensamento, neste *de facto* do seu valor”. Consequentemente, “não haveria um valor que meramente ‘em si’ o fosse, que o fosse ainda que ninguém o realizasse e que nenhuma Humanidade histórica chegasse a realizá-lo” (HUSSERL, 1965, p. 51-52).

Argumenta o pensador que é necessário “reconhecer a diferença e o contraste”, embora sejam grandes as dificuldades que “a relação entre o valor latente e o valor objetivo, entre a ciência como realização cultural e como sistema de uma teoria de valor possa oferecer a compreensão ilustrativa”. Traz ainda na sequência: “mas uma vez admitida a ciência como idéia de valor, que razão haveria ainda para não deixarmos pelo menos em aberto diferenças semelhantes entre os valores históricos – quer a nossa ‘razão crítica’ os entenda, quer não?” Toda ciência moral empírica, assim como a história, não podem decidir nada por si mesmas, no sentido positivo ou negativo, sobre o que distingue “a Religião como realização cultural e como idéia”, ou seja, “como Religião de valor”, entre “a Arte como realização cultural e a Arte como valor”, “entre o Direito histórico e o Direito de valor”. Platonicamente falando, diz Husserl, se “*entre umas e outras existirá ou não a relação da idéia para com a forma turva de sua aparição*” (HUSSERL, 1965, p. 52).

Se é verdade que as realizações intelectuais podem ser consideradas e apreciadas sob o aspecto de semelhantes contrastes de valor, decididamente não é a ciência empírica que incumbe a decisão a respeito do próprio valor e sobre os princípios ideais e normativos. Enfatiza Husserl que “o matemático também não irá dirigir-se à História para receber ensinamento sobre a verdade das teorias matemáticas; não lhe há de ocorrer relacionar a evolução histórica das noções e juízos matemáticos com a questão da Verdade” (HUSSERL, 1965, p. 53).

Questiona Husserl: como haveria, o historiador, de decidir sobre a possibilidade de uma ciência filosófica *em si de valor*? Como poderia abalar a fé do filósofo na sua ideia, que é a de uma Filosofia *verdadeira*? Quem nega um determinado sistema, assim como nega toda a possibilidade ideal de um sistema filosófico, precisa apresentar as razões. Pois, os fatos históricos da evolução de qualquer sistema “podem constituir razões e até boas razões”. Mas as razões históricas não podem originar senão resultados históricos e, “*pretender fundamentar ou refutar idéias com factos é um contra-senso*”. (HUSSERL, 1965, p. 53).

Por estas consequências absurdas, o historicismo constitui um erro gnoseológico e precisa ser rechaçado assim como o naturalismo. Isto não implica em ignorar o imenso valor que a história tem; a sua crítica dirige-se “apenas ao que é particular ao cepticismo historicista” (HUSSERL, 1965, p. 49). Com efeito, se Husserl considera o historicismo como “uma aberração gnosiológica”, “severamente refutável em virtude de suas consequências absurdas como o Naturalismo”, esclarece que isso não significa que ele não reconheça “o imenso valor que a História na sua acepção mais ampla tem para o filósofo” (HUSSERL, 1965, p. 55). Contudo, necessitamos de uma história, mas não segundo a modalidade que o positivista cultiva, precisamos de uma história que possibilite e potencialize a reflexão filosófica.

É na crítica que Husserl dirige ao historicismo do século XIX que se poderá também compreender a sua teoria dos valores. Estes, partindo simplesmente de uma consideração empírica, objetiva e factual, não têm, para Husserl, uma validade em si ou uma validade absoluta. Os valores são construções culturais que se fizeram ao longo da história sob uma forma intelectual que pressupõe a intencionalidade do sujeito com relação a um objeto, com relação ao seu mundo. Com efeito, a crise que atinge a sociedade, o estado de prostração da filosofia contemporânea de acordo com Husserl, pode ser percebido, além dos sintomas do naturalismo e do historicismo, no chamado *objetivismo naturalista*.

## 2.4 O objetivismo naturalista

De um modo geral, tal sintoma tem a sua origem na criação e instauração da ciência moderna, sobretudo com a “matematização da natureza por Galileu” no início do século XVII, marcando o advento da ciência (Cf. HUSSERL, 1984, p. 27). A física moderna foi edificada por Galileu num terreno teórico já elaborado, o da geometria e

das matemáticas constituídas na Antiguidade. O mundo das idealidades geométricas e matemáticas nasceram da experiência do mundo sensível onde encontramos corpos como formas imperfeitas e variadas. Com a objetivação da natureza física e psíquica, esta se torna a única atividade científica válida, supervalorizando o método científico, esquecendo-se o “mundo da vida”.

Husserl reconhece certa generalização do problema ao atribuir toda a matematização a Galileu. Admite “estar simplificando as coisas”, o que, segundo Ferraz (2004, p. 365), não invalida sua análise, pois acredita que a ideia de uma natureza concreta tomada como “multiplicidade matemática” (HUSSERL, 1994, § 9, p. 27), pela primeira vez foi estabelecida na obra de Galileu. Neste sentido, para uma melhor compreensão da análise husserliana, apresentamos, ainda que de maneira breve, algumas considerações sobre o pensamento de Galileu.

## **2.5 Galileu Galilei**

Galileu é uma das personalidades mais extraordinárias da história, considerado como o verdadeiro fundador da ciência moderna. Foi criador da nova física e, de maneira geral, do método experimental em suas aplicações práticas. Seus postulados tiveram grande importância e influência, seja nas pesquisas científicas propriamente ditas, seja na concepção e fundamentação do pensamento filosófico posterior. Neste sentido, julgamos importante, ainda que de maneira breve, fazer algumas considerações a respeito do seu pensamento para um melhor entendimento da análise e da crítica husserliana.

O autor de *O Ensaíador* é considerado o verdadeiro fundador da ciência moderna. Sua inovação é o resultado de uma nova maneira de abordar os fenômenos da natureza e nisso também reside a sua importância dentro da história da filosofia como veremos adiante. O primeiro princípio do seu método é a observação dos fenômenos, tais como eles ocorrem, sem que o cientista se deixe perturbar por preconceitos extra-científicos, de natureza religiosa ou filosófica. A este propósito Husserl escreve que foi “a objetividade natural” o que motivou o pensamento de Galileu (HUSSERL, 1984, § 9, p. 27).

O segundo princípio do método de Galileu consiste na experimentação. De acordo com tal princípio, nenhuma afirmação sobre fenômenos naturais, que se pretenda científica, pode prescindir da verificação de sua legitimidade através da produção do fenômeno em determinadas circunstâncias. O método experimental é

desenvolvido e aplicado sobretudo no campo da física. O experimento é que vai comprovar e sustentar as teorias científicas. Parece que para Galileu a indução científica consiste na transformação de um fato num sistema de relações matematicamente exprimíveis. A empiricidade do fato cede lugar a uma lei que invariavelmente determina a sua estrutura e as suas variações. O saber físico, desta forma, atinge a necessidade e a universalidade do saber matemático. De acordo com Husserl, “a matemática como reino de um conhecimento autêntico e objetivo estava para Galileu, ou mesmo antes dele, no centro de interesse por um conhecimento filosófico do mundo e uma práxis racional que movia os homens ‘modernos’”. O mundo concreto na sua totalidade deveria revelar-se como “algo objetivo matematizável” se buscasse as experiências isoladas e se realmente medíssemos tudo o que nelas está subordinado à geometria aplicada, e se, por conseguinte, elaborarmos os correspondentes métodos de medidas. Assim, se fizermos isso, a esfera dos acontecimentos qualitativos “deve *comatematizar-se* indiretamente” (HUSSERL, 1984, § 9, p. 43).

O terceiro e último princípio da metodologia galileana estabelece que o correto conhecimento da natureza exige que se descubra sua regularidade matemática<sup>10</sup>. Para interpretar os fenômenos e os fatos em sentido matemático, a única concepção adequada da natureza e do universo é a mecanicista, ou seja, o universo no fundo é quantidade. Os seus caracteres correspondem a figuras geométricas e a melhor maneira de entender o universo é através de seu caráter fundamentalmente matemático.

Para explicar porque era óbvia para Galileu a aplicabilidade universal da matemática pura, segundo Husserl, devemos observar o seguinte: em cada aplicação da natureza intuitivamente dada, a matemática pura deve abandonar sua abstração da plenitude intuitiva, deixando intactas as formas idealizadas (as estruturas espaciais, a duração dos movimentos, as deformações). Assim, deste ponto de vista, se efetuou com isso “uma *coidealização* das correspondentes plenitudes sensíveis” (HUSSERL, 1984, § 9, p. 43).

---

<sup>10</sup> Escreve Galileu no conhecido texto de “O *Ensaíador*” “(...) A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é o universo) que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto. (...) (GALILEI, 1973, p. 119).



A matematização indireta do mundo, que tem lugar agora como *objetivação metódica do mundo intuitivo*, segundo Husserl, produz *fórmulas numéricas gerais* que, uma vez encontradas, podem servir para realizar a objetivação efetiva de casos particulares que devem submeter-se a elas. Assim, as fórmulas expressam conexões causais gerais, ou seja, “leis da natureza”, leis em forma de dependência “funcionais” de números (HUSSERL, 1984, § 9, p. 46). Retomando a doutrina de Demócrito e dos atomistas, Galileu afirma que as propriedades fundamentais dos corpos são figura, grandeza, posição, peso, movimento, número e que essas propriedades constituem a verdadeira estrutura dos corpos, enquanto são inerentes, isto é, pertencentes aos próprios corpos. A essas propriedades Galileu chama de “propriedades objetivas”. Para Husserl, o característico do denominado *objetivismo* é que se move sobre o terreno do mundo obviamente pré-dado pela experiência e pergunta por sua “verdade objetiva”, por aquilo que é incondicionalmente válido para ele e para todo ser humano, “por aquilo que é o mundo em si”. Mas para o fenomenólogo, o encarregado desta tarefa é algo que incumbe à *episteme*, à *ratio*, ou seja, à filosofia (HUSSERL, 1984, § 14, p. 74).

Segundo Burt, a natureza se apresenta para Galileu como um sistema simples e ordenado, no qual todos os acontecimentos são absolutamente regulares e necessários. A natureza é “inexorável”, age apenas através de “leis imutáveis que ela nunca transgride” e não importa “se suas razões e métodos de operações são ou não compreensíveis para o homem” (BURTT, 1991, p. 61). Todo fenômeno faz parte da mecânica universal, é regido pela relação causa-efeito e todo fato pela relação de necessidade que rege todas as coisas. A matemática é o instrumento para compreender e decifrar a natureza, sem a qual ficamos restritos ao registro sensível da sucessão de formas percebidas, não sendo possível “estabelecer um conhecimento verdadeiro”. Ora, a matemática passa a ser imprescindível na compreensão dos fenômenos (Cf. FERRAZ, 2004, p. 358).

Ferraz ressalta que em alguns textos de Galileu o privilégio da matemática não seria tanto o de produzir a camada das qualidades primárias, mas o de exprimir as leis naturais. Contudo, o propósito aqui não é esclarecer os problemas que os comentadores de Galileu discutem, mas assinalar a assunção do método matemático pela equivalência objetiva do campo abstrato e a redução das qualidades sensíveis a estados psicológicos, ainda que tais temas não se vinculem claramente como efeito e causa nos textos do autor” (FERRAZ, 2004, p. 364).

Entretanto, para Husserl, o importante é observar uma situação que se efetuou com Galileu e por conta da qual o mundo das idealidades, matematicamente subtraído, substitui ao único mundo real, ao mundo efetivamente dado por meio da percepção, ao mundo em todo tempo experimentado e experimentável, ou seja, o nosso mundo da vida cotidiana. Assim começa com Galileu a substituição da natureza pré-científica dada pela intuição, por uma natureza idealizada (HUSSERL, 1984, § 9, p. 54-55). Por conseguinte, a idealização da natureza matematizada, de acordo com Husserl, vai ressoar ainda mais fortemente no positivismo. Para um melhor entendimento da crítica husserliana e uma análise mais ampla da questão, buscamos agora compreender o que se pretendia com a filosofia positivista.

## 2.6 Visão positivista de ciência

Cabe ressaltar que o positivismo não pretendia ser apenas mais uma entre as ‘filosofias’. O pensamento de Comte se encarna num projeto prático, ou seja, pretendia uma ‘reorganização social’, uma reestruturação da sociedade. Mas como efetivar tal reorganização social? O filósofo estava longe dos movimentos sociais revolucionários que ferveram a partir do século XIX. Aliás, entendia que uma revolução seria mais uma conturbação social. Uma transformação revolucionária de mudança das estruturas sociais da noite para o dia está fadada ao fracasso.

De acordo com o estudioso italiano F. Adorno, o interesse fundamental a partir do qual se desenvolve o pensamento de Comte é o de promover uma profunda e decisiva reorganização da sociedade. Referindo-se às concepções históricas de Saint-Simon, segundo as quais o progresso se realiza através de um alternar-se de épocas ‘orgânicas’ e épocas ‘críticas’: orgânicas são as épocas em que há um forte equilíbrio social e uma sólida coesão institucional, como ocorreu em parte da Idade Média; críticas são as épocas de perturbações, anarquia e convulsões sociais. Para Comte, a Revolução Francesa foi um sintoma de grave desequilíbrio e de uma grave crise, ainda aberta, que assola a civilização europeia e à qual é preciso aplicar remédio (ADORNO, F., 1981, p. 222).

Para reconstruir a sociedade, é preciso antes mudar as formas de pensar, as mentalidades. A articulação do projeto de Comte se apresenta então da seguinte forma: redefinir as *crenças*, para mudar os *costumes*, para reorganizar a *sociedade*. “Redefinir as crenças” significa para Comte sair das concepções religiosas e metafísicas e mudar para o pensamento científico em todos os âmbitos da *vida* e da

*cultura*. A nova e única “crença” compatível com o homem e a sociedade moderna é a ciência. De acordo com Merleau-Ponty, a ciência no tempo de Comte preparava-se “para *dominar* teórica e praticamente a existência”. Tratando-se da ação técnica ou mesmo da ação política, “pensava-se em ter acesso às leis segundo as quais natureza e sociedade *são feitas*, e governá-las de acordo com seus princípios” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 213).

O fundamento teórico do positivismo de Comte é a lei dos “três estados”. Significa que o conhecimento humano e toda a cultura passaram, no decorrer da história, por três fases, que representam três modos de pensar ou três “filosofias”: o estado teológico, metafísico e positivo. Há uma relação evolutiva, de progressividade entre os estados: o teológico representa a cultura primitiva da humanidade; o estado positivo, a fase madura e definitiva do saber humano de toda a cultura, para Comte, “o único plenamente normal (...) o *regime definitivo da razão humana*” (COMTE, 1976, p. 05). Encontramos em tal afirmação um dos temas presentes em toda a obra de Husserl, ou seja, a imagem de razão que as ciências contemporâneas veiculam. Para o fenomenólogo, na *Krisis*, a racionalidade científica era apresentada ao mesmo tempo como “inatacável e criticável”, porque as ciências europeias eram descritas como não tendo mais nada a dizer sobre a “razão e não-razão”, e portanto, a crise tem origem em certo racionalismo (HUSSERL, 1984, § 2, p. 11-12).

Ora, para Comte, o *estado metafísico ou abstrato*, é a explicação do mundo por forças abstratas, uso da razão abstrata. A metafísica substitui os agentes sobrenaturais propriamente ditos por entidades ou “abstrações personificadas”, cujo uso “amiúde permitiu designá-lo sob a denominação de Ontologia” (COMTE, 1976, p. 10). Argumenta ainda que o estado metafísico pode “ser afinal encarado como uma espécie de doença crônica naturalmente peculiar à nossa evolução mental, individual ou coletiva, entre a infância e a virilidade” (COMTE, 1976, p. 14). Husserl, em contrapartida, dirá que todos os problemas “metafísicos” ultrapassam o mundo como universo dos fatos, pois justamente são problemas que visam a ideia da razão. Tais problemas pretendem uma dignidade superior frente aos problemas de fatos, os quais estão subordinados na ordem dos problemas. Conclui Husserl que, dessa forma, “pode-se dizer que o positivismo ‘decapita’ a filosofia” (HUSSERL, 1984, § 3, p. 15). Pois, de acordo com Comte, o estado positivo é o propriamente científico, a explicação dos *fatos* pelos *fatos*, a busca da relação de constância dos fenômenos, o uso da *razão positiva*. Neste estado, o espírito humano reconhece sua

impossibilidade de obter noções absolutas, *renuncia à procura da origem e finalidade do universo e ao conhecimento das causas íntimas dos fenômenos* para dedicar-se agora à descoberta das leis efetivas, isto é, suas relações invariáveis de sucessão e de semelhança. Nas palavras do fundador do positivismo, “consiste em substituir por toda a parte a inacessível determinação das *causas* propriamente ditas, pelas simples pesquisas das leis, isto é, das relações constantes que existem entre os fenômenos observados” (COMTE, 1976, p. 17).

Para Husserl, dessa forma, a técnica se desinteressa pelos seus fins para concentrar-se nos meios. Por isso, a crise da humanidade europeia é também da teleologia. O *telos* ou o fim que orienta a história da humanidade européia consiste na realização da razão mediante a elaboração de uma filosofia concebida como um saber fundamental, uno e universal: “O *telos* particular da humanidade européia, no qual está compreendido o *telos* particular das nações singulares e homens individuais, situa-se num infinito, é uma idéia infinita, para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global” (Husserliana VI, p. 320-21. *Apud*. ZILLES, Introdução à tradução de “A crise da humanidade européia e a filosofia, 1996).

Assim, segundo o fenomenólogo, se a nova humanidade animada e dotada de tal espírito positivista não perseverou, “isto só pode ter ocorrido porque se perdeu a pujante fé de seu ideal em uma filosofia universal”, ou seja, ficou evidente que “este método somente podia ser traduzido com êxitos indubitáveis nas ciências positivas” (HUSSERL, 1984, § 4, p. 16). Husserl dirá que tal conceito positivista de ciência em seu tempo, do ponto de vista histórico, deve ser definido como um *conceito residual*, ou seja, abandona todos os problemas que se já havia incluído entre as ideias, sejam “as mais restritas ou mais amplas da metafísica”, e ainda “outras questões referentes aos problemas supremos e últimos” (HUSSERL, 1984, § 3, p. 13).

Embora Comte argumente a respeito da impossibilidade da identificação da origem “dessa revolução”, ele indica a data do “grande movimento impresso ao espírito humano” pela ação combinada dos preceitos de Bacon, das concepções de Descartes e das descobertas de Galileu, como “o momento em que o espírito da filosofia positiva começou a pronunciar-se no mundo, em oposição evidente ao espírito teológico e metafísico” (COMTE, 1988, p. 08). A ideologia positivista propunha então subtrair o homem do domínio da metafísica e da religião e colocá-lo sob o domínio da ciência. Pode-se dizer que o positivismo tinha uma concepção

messiânica da ciência, ou seja, a ciência aplicada ao campo humano resultaria em uma cura de todos os males, traria o real progresso humano e social, inaugurando assim, uma era de paz e felicidade. Esta visão “messiânica da ciência” foi alvo de crítica para Husserl e diversos pensadores.

Por exemplo, segundo Merleau-Ponty, foi algo totalmente diferente que ocorreu, ou ainda, “quase inverso”. Na ciência, “luz e eficácia” não cresceram juntas e “as aplicações que revolucionam o mundo nasceram de uma ciência altamente especulativa, sobre cujo sentido não há acordo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 213). Contudo, de acordo com Moutinho, em Merleau-Ponty, trata-se de “mostrar um descompasso entre a nova física e a representação clássica do mundo”, ou seja, “entre a nova física e a ontologia cientificista”, deste modo, não desvinculando a “ciência de toda ontologia” (MOUTINHO, 2006, p. 32).

O filósofo britânico Oakeshott enfatiza na sequência que a ideologia positivista revelou-se totalmente ilusória. Pode-se dizer que isso acarretou uma visão superficial da realidade travestida de “discurso técnico”, uma banalização ou quiçá uma visão caricata da realidade. Diz ainda que faz parte da natureza da conduta racional certa dose de cegueira cognitiva, sobretudo quando ela se torna instrumental, pois “a conduta técnica só enxerga o mundo pelas lentes estreitas da gula” (OAKESCHOTT, M. Rationalism in politics. *Apud*. PONDÉ, 2009, p. 31).

Parece que faz parte da humanidade uma “certa dose de imprecisão”, pois ninguém ainda provou que a precisão “técnica instrumental” seja um axioma cósmico, nem mesmo os evolucionistas. A postura cética frente àqueles que apresentam “receitas técnicas” para “resolver a vida” pode ser positiva, sobretudo se tais se apresentam com a força da eficácia normativa. Uma das formas típicas da violência da ciência da modernidade é se oferecer como “arautos da verdade científica”. Há uma metafísica autoritária escondida atrás das definições científicas. Uma de suas características marcantes é de apresentar para nós “argumentos inquestionáveis”, números, gráficos e fatos, como se a razão e a vida fossem um processo técnico e geométrico (PONDÉ, 2009, p. 32).

Grande parte da crítica de Husserl ao positivismo reside nisso, ou seja, que ele pretende a extensão da ciência ao domínio humano. Na visão de Comte, o progresso material da humanidade foi proporcionado pela revolução científica que se ateve, desde o século XVI, a pesquisar a natureza e a submetê-la ao poder do homem. Cabe, agora, estender a pesquisa científica à realidade humana e social,

para obter pleno domínio e controle sobre ela e por consequência propiciar o verdadeiro progresso e bem-estar humano e social. Seria, então, necessário subtrair a realidade humana do domínio da metafísica e da religião, fatores de estagnação, e confiá-la à ciência. Portanto, é neste contexto, nesta visão de mundo objetivista que está inserida a análise husserliana da ciência, isto é, “da crise das ciências europeias”.

## 2.7 Objetivismo científico: conceito residual da razão

Em suas reflexões, Husserl enfatiza que a visão de mundo apresentada pelo *objetivismo* científico, resultou no abandono do mundo da vida e da subjetividade transcendental. Dessa forma, o pensamento atual parece desorientado. As ciências obcecadas com a ideia de um “ser objetivo em si” tornaram-se insensíveis para o sentido do ser que é dado na subjetividade.

Tal mudança de perspectiva tem determinado uma profunda virada no conceito de ciência. Esta se encontra nos braços do ideal objetivo-positivista do saber. As ciências se converteram em conhecimento dos fatos. A virada positivista, que desde os meados do século XIX domina o *fazer* científico, tem reduzido o saber e o próprio homem a meros fatos. A humanidade se encontra em uma situação de indigência ao carecer de valores absolutos aos quais agarrar-se. Naturalistas e historicistas intentam em reduzir as ideias e os valores a *meros fatos*, desprovidos de qualquer vinculação com a vida humana. Tal situação facilita e promove as fugas para as ideologias como fazia o ceticismo relativista (Cf. GOMEZ-HÉRAS, p. 47). São as consequências da “superstição do dado”. Frente a tal situação na *Krisis*, o homem no qual Husserl pensa é aquele comprometido com a tarefa de realizar na história o *ideal da razão*.

As ciências modernas fornecem para a sociedade contemporânea grande parte do progresso do material de que desfrutam, ciências as quais são construídas sobre o prejuízo positivista que tem marginalizado os direitos da subjetividade e contribuído assim para a atual prostração da *cultura racional* do homem europeu. O objetivismo, desta forma, imprimiu uma mudança na ciência. A partir dos meados do século XIX, ocorreu uma mudança profunda no modo como as ciências concebem a si mesmas, ou seja, o *saber* que consiste em verificar, experimentalmente, a comprovação dos dados e fatos. Tal conceito positivista da ciência, como vimos anteriormente, apresenta carências em temas fundamentais tais como a *razão*, a

capacidade do *conhecimento*, a *verdade*, o sentido da *existência humana* e da *história*, ou seja, o fazer consiste “no saber objetivo comprovável” e a história em “simples relatos de fatos passados” (HUSSERL, 1984, § 1-4).

Neste sentido, parece que, para Husserl, o modo como a metodologia científica positiva é tomada pelo europeu assume grande parte da responsabilidade da crise. A convicção de que a penúria, as dificuldades do pensamento contemporâneo, vêm determinadas pelo método que a ciência pratica e como tal método é tomado para os estudos das questões fundamentais do *ser*. O mal estar da humanidade da cultura provém do ingênuo pressuposto positivista que estende a sua concepção de *ciência factual* para o “ser em si” e para toda a realidade, não percebendo que opera seu falseamento reducionista ao suprimir a subjetividade e suas contribuições ao conhecimento. Portanto, a pergunta sobre qual é a origem da penúria, ou seja, da crise de nossa época, pode-se responder que é “o objetivismo ou interpretação psicofísica do mundo, o qual, apesar de sua evidência aparente, não passa de ser uma unilateralidade ingênua” (Cf. Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt*, 24 e 25. *Apud*. GOMEZ-HERÁS, 1989, p. 48).

Pode-se afirmar, então, que o conceito positivista de ciência é um *conceito residual*. A especialização científica e o empirismo provocam um empobrecimento do conceito de saber. O ideal renascentista de uma ciência universal se evapora e a filosofia perde a sua condição de saber matriz, fundamentador e orientador. Para Husserl, “no renascimento (...) a humanidade européia efetuou em si mesma uma conversão revolucionária (...) “se voltou ao modelo da humanidade antiga” (HUSSERL, 1984, § 3, p. 13). Surge, dessa forma, um conceito de ciência, consequência de sucessivos aniquilamentos, do qual são eliminadas todas as questões que de um modo ou de outro se vinculam à metafísica, em especial “aos problemas filosóficos em sentido próprio”, ou seja, às “perguntas últimas e supremas” (HUSSERL, 1984, § 4, p. 16).

Por outra parte, as questões que implicam os problemas da razão se diluem frente às formas particulares da ciência positiva. Dilui-se a fé na filosofia frente ao “aumento ininterrupto e cada vez mais rigoroso dos êxitos práticos das ciências positivas” (HUSSERL, 1984, § 4, p. 16). Precisamente a *razão* que se constitui, que constitui o tema da gnosiologia, como legitimadora da *verdade* e da *norma*. O homem, enquanto ser racional, torna-se um problema para a filosofia e sua história a partir de toda a perspectiva que tudo isso acontece. Mesmo o problema de Deus é

um modo de colocar o problema da razão absoluta e do sentido da história. As questões da razão são também as da imortalidade e da liberdade. De acordo com Husserl, “o problema de Deus contém evidentemente o problema da razão ‘absoluta’ enquanto fonte teleológica de toda a razão do mundo, do ‘sentido’ do mundo”. E adiante enfatiza ainda que “naturalmente o problema da imortalidade é também um problema da razão, do mesmo modo que o problema da liberdade” (HUSSERL, 1984, § 3, p. 13).

Todos estes temas “metafísicos” no sentido amplo, transcendem o nível fático do universo. Transcendem na medida em que são perguntas que envolvem a ideia de razão, neste sentido, reivindicam um posto superior às meras questões de fato. O positivismo, pode-se dizer de outro modo, esvazia a reflexão. A ideia da filosofia vigente na antiguidade manteve a convicção da unidade do ser e cultivou a ontologia enquanto saber referente aos problemas do ser. Por isso, a metafísica reivindicou para si a função de conferir o sentido último a todos os saberes (HUSSERL, 1984, § 3).

Para Husserl, “levar a *razão latente* a auto-compreensão de suas possibilidades, e mostrar assim claramente que a possibilidade de uma metafísica é uma possibilidade verdadeira, é o único meio de estabelecer uma metafísica, ou seja, a uma filosofia universal, e no laborioso caminho de sua realização” (HUSSERL, 1984, § 6, p. 20).

Husserl está convencido de que a crise da Europa está arraigada na concepção limitada e formalista da razão professada pelo objetivismo. A racionalidade que a fenomenologia promove não quer ser nem um intelectualismo abstrato nem uma ilustração rebuscada. A crítica ao irracionalismo há de ser, por isso, completada com a denúncia da ingenuidade de um tipo de racionalismo limitado que caracteriza a filosofia da Idade Moderna e que se faz passar racionalismo verdadeiro. Trata-se de uma ingenuidade que afeta todas as ciências. É o racionalismo que se caracteriza pelo que temos chamado de *objetivismo*, o qual encontra expressão nos diferentes tipos de *naturalismo*. Apesar da reação do idealismo alemão, a ingenuidade positivista acompanha as filosofias contemporâneas. A vida do sujeito e a vida comunitária das pessoas tendem a dissolver-se na objetividade ao ser interpretado o mundo do espírito em termos de corporeidade física (HUSSERL, 1984, § 34).



A racionalidade objetivista acarreta ‘*desrazões*’ nas ciências e na filosofia. O problema emerge da ingenuidade “em virtude da qual a ciência objetivista toma o que ela denomina o mundo objetivo por todo o universo existente, sem considerar a subjetividade, criadora da ciência, a qual não se encontra inclusa em nenhuma ciência objetiva” (HUSSERL, 1984, § 34-35). A prostração das ciências somente poderá ser estabelecida mediante a superação da ingenuidade do racionalismo objetivista e a restauração de um racionalismo autêntico, capaz de compreender os problemas do espírito.

A transformação positivista dos conceitos de verdade e saber descansa, em última instância, sobre uma opção de caráter ontológico, ou seja, a *homologação entre realidade e objetividade*. Para Husserl, “tomada em conjunto, dizemos de toda ciência natural que se acerca sempre mais a si própria, ‘definitiva’, verdadeiro ser, oferece uma ‘representação’ sempre melhor que é a ‘verdadeira natureza’” (HUSSERL, 1984, § 9, p. 47). Somente o objetivo real, somente sobre este saber se constrói o saber fiável, somente o fático proporciona a *verdade*. A ciência moderna tomou por válida a hipótese de um “ser em si” da natureza, cuja estrutura racional se expressa na matemática. “O ‘em si’ significa o objetivo ao menos no sentido em que as ciências contrapõem o objetivo ao meramente subjetivo. O subjetivo é um mero fenômeno do objetivo e a tarefa consiste em reconhecer o objetivo a partir dos fenômenos e de determiná-lo em conceitos e verdades objetivas” (*Die Krisis*, p. 271. *Apud*. GOMEZ-HÉRAS, 1989, p. 50).

Contudo, tal hipótese, segundo Husserl, foi elevada à tese, e desse modo, ao conceito de realidade para a ciência moderna: *o verdadeiro ser é o ser objetivo em si*. Pode-se pensar, segundo Husserl, “o saber, é construído *ex datis* em seu verdadeiro ser-em-si objetivo, por seu método apoditicamente genérico” (HUSSERL, 1984, § 9, p. 36). O novo saber opera com um pressuposto: as coisas em si possuem uma entidade determinada, “*em si necessário*”, que possibilita um conhecimento absoluto da realidade. Tal tipo de conhecimento é o que se alcança na física-matemática. Esse pressuposto é o que Husserl denomina *ingenuidade racionalista*. Tinha certeza de que “racionalismo do século XVIII, por sua maneira de querer conquistar os pressupostos necessários da humanidade, era uma *ingenuidade*”.

Na sequência, questiona refletindo a respeito da situação: “Há que abandonar, juntamente com este racionalismo ingênuo, e se refletirmos a fundo,

ainda que seja absurdo, o sentido *autêntico* do racionalismo? Não é uma irracionalidade ou uma racionalidade pobre de espírito? Não está incluso nesta racionalidade da razão preguiçosa, que *evita* a luta por um esclarecimento dos últimos pressupostos e fins prefigurados ao fundo de maneira verdadeiramente racional? (HUSSERL, 1984, § 6, p. 21-22).

Com base na *desrazão científico-cultural* e como pressuposto do objetivismo, subjaz uma opção de caráter cosmovisional: o *naturalismo*. Tal termo faz referência não somente à atitude que tem surgido das ciências da natureza, mas também a um modo de entender a realidade e aos métodos utilizados para construir as ciências históricas e sociais. Tal atitude como se tem visto, é a geradora da crise na qual as ciências, a filosofia e o homem europeu se encontram (HUSSERL, 1984, § 1-10).

O interesse *teórico* da filosofia clássica foi substituído por um interesse *pragmático* e o sentido *teleológico* por um utilitarismo *tecnológico*. A história do pensamento moderno resulta assim na história de um ‘desvio’, no qual o descobrimento renascentista da *subjetividade* foi falseado pela concepção *científico-natural* do cosmo, iniciada segundo Husserl por Galileu (HUSSERL, 1984, § 9). Mas é precisamente esta modalidade de conhecimento que domina o pensamento desde Descartes até Hume. O *naturalismo* comporta a perda do *mundo da vida* próprio da subjetividade. Este, apesar de suas exigências em favor de uma reforma científica da filosofia, carece de possibilidade para levá-la a um êxito completo. Atendendo a seus princípios, o realiza de modo equivocado tanto no aspecto teórico quanto prático, constituindo-se, desta forma, em um grave perigo para nossa cultura (Cf. HUSSERL, 1996, p. 60-62).

Assim, deslumbrados pelos êxitos das ciências naturais, os filósofos não têm mais proposto o problema de um saber sob a forma de uma teoria do espírito. Ou ainda, preferem seguir o caminho que aqui temos exposto. A filosofia pretende ser construída a partir das exigências das ciências particulares e em função dos interesses e problemas destas. Inclusive tem fixado seu estatuto científico na medida do conceito de ciência vigente nelas. Desta maneira de proceder segue-se várias consequências: a perda da unidade das ciências, o fracasso da idéia de uma “ciência universal”, desorientação da técnica. A ideia de uma “ciência universal” se dilui ante a proliferação das ciências particulares, carência de um vínculo unitário, e um mundo reduzido a um “*complexo de coisas fáticas*”. O fracasso da ideia de uma “ciência universal” arrasta consigo a ideia de ciência como um saber fundamental. A

esta competia uma tarefa: conduzir o homem a uma vida melhor, mais livre mediante a construção de um mundo organizado pela *razão*. Este foi o pensamento central da Modernidade. Contudo, tais ideais desaparecem ante uma ciência e uma técnica que em lugar de ‘criar razão e liberdade’, geraram o poder arbitrário e o determinismo mecânico (Cf. GOMEZ-HERÁS, 1989, p. 51-52).

Desta forma, perde-se o mundo dos valores e reinos dos fins onde o homem pode desenvolver-se naquilo que o constitui. Diante de tudo isso, adotar uma atitude oposta: rechaçar as heteronomias objetivistas e, para tal, há que questionar o prejuízo naturalista e intentar recuperar o *mundo da vida* e a *subjetividade transcendental* como fundamentos do fazer científico. A desorientação da filosofia atual se traduz em um clima de crescente ceticismo. O perigo maior para o homem é estar questionada a capacidade da *razão* e paralisado o impulso da reflexão (HUSSERL, 1984, § 1-12).

A *skepsis* pode desempenhar uma saudável função no *fazer* filosófico; despreender-se de ingenuidades dogmáticas, toma-se consciência das limitações dos diversos sistemas doutrinários, recorda-se que a filosofia ainda não atingiu a sua *forma* definitiva. A *skepsis*, neste sentido, seria uma atitude que possibilita a *epoché* redutora de prejuízos, o exigir um novo começo apodíctico e permitir descobrir o caminho da subjetividade. Frente a tal situação, segundo Biemel, para compreender tal crise é preciso estudar a sua história, isto é, a história do saber, a história do homem enquanto luta por um saber universal. É preciso mostrar como e porque este saber se divide em duas direções: a do objetivismo físico e do subjetivismo transcendental. Husserl remonta a Descartes a fonte desta separação “que conduz, por um lado, ao desenvolvimento das ciências matemáticas da natureza e, por outro à filosofia transcendental” (BIEMEL, 1968, p. 55-56).

## 2.8 Diagnósticos da crise: busca de uma genealogia

Está se percebendo, portanto, que a *Krisis* faz uma leitura do pensamento moderno na perspectiva fenomenológica, podendo-se afirmar que o ponto de referência é a teleologia da história. Sob a luz desta, procura-se descobrir a qual ideia de saber foi submetida a modernidade. Percorrendo o desenvolvimento da filosofia, veremos que esta sofreu uma profunda metamorfose, passando desde a idéia renascentista de “*mathesis universalis*” até a “reflexão crítica” sobre a subjetividade transcendental. Ao final deste processo, já em nossa época, a filosofia,

por seu lado, perde o seu caráter de saber único e universal nas mãos das ciências objetivas e, por outro lado, pretende levar a instância transcendental às suas últimas conseqüências mediante o desenvolvimento do *apriori* pré-categorial.

A análise histórica, de acordo com Husserl, permite comprovar um profundo distanciamento entre as intenções da ciência moderna em suas origens e a situação da mesma na época presente. O desacordo entre o projeto inicial da ciência e sua realização nos saberes atuais radica no método empregado para construí-los. O prejuízo objetivista de certa forma vicia a metodologia e modifica radicalmente o sentido da reflexão. Esta deixa de ser uma ideia-fim, meditação da razão em processo de esclarecimento de si mesma, para degradar-se em mero conhecimento de  *fatos*. A isso se deve o profundo distanciamento entre o *telos* que presidiu a fundação da filosofia na Grécia, como no início da Idade Moderna, e os resultados que o objetivismo científico conduz em nossos dias. A peculiaridade da ciência moderna reside em seu descompromisso com a teleologia da história devido aos prejuízos objetivistas. De tal modo, a ciência moderna “caminha na contracorrente” da racionalidade universal que gera a prostração atual da filosofia e a situação de crise das ciências.

Husserl interpreta a história como a tentativa de superação da *atitude natural*, mediante o desenvolvimento de uma *theorein* capaz de captar o ser na sua totalidade. Com tais aspirações, surge nos inícios da modernidade a ideia de uma ciência universal sobre o infinito, posteriormente desintegrado em saberes particulares, que perdem toda a conexão com a filosofia (Cf. Biemel, W., “Einleitung” a *Krisis*. KW, XVIII, 1954).

A trajetória das ciências, com fins e funções muito distintos, preocupa Husserl, sobretudo a física matemática e a psicologia. A primeira, pelo processo formalizador envolvido e o afastamento dos dados que proporcionam a intuição sensível; a psicologia, por sua parte, ao tratar a subjetividade humana com a metodologia positivista e intentar desenvolver sobre o homem nos moldes das ciências da natureza, eliminando assim os componentes subjetivos.

Buscando as origens de tal situação, Husserl se ocupará em grande parte com Galileu, como vimos anteriormente, representante da “atitude naturalista”, e com Descartes, pensador no qual originam-se as tendências fundamentais da racionalidade moderna, isto é, o objetivismo fisicalista e a subjetividade transcendental. Dada a ambivalência de seu pensamento, Descartes não chega a

desenvolver coerentemente o “postulado subjetivista”, as virtualidades da opção galileana são desenvolvidas pelo empirismo inglês, cujos representantes mais qualificados projetam uma psicologia com enfoque fisicalista. A instância transcendental reaparece fortemente em Kant. A resposta kantiana, sem dúvida, para Husserl, padece de um esquecimento lamentável, isto é, o “mundo da vida” é o da “experiência antepredicativa”. Parece ser precisamente esta ‘a falha’ do “subjetivismo transcendental” que Husserl se propõe a remediar com seu projeto fenomenológico<sup>11</sup>.

A interpretação husserliana do pensamento moderno parece conter três momentos. Um ponto de partida ambivalente, dada a contradição que implica a polaridade sujeito-objeto; um processo de objetivação do produto da consciência convertido em “ser em si” e uma ulterior fase de superação do estado, ou ainda a recuperação do sujeito e do objeto no mundo da vida na e pela fenomenologia.

A gênese constituinte da ciência se inscreve no “acontecer da razão”, no processo de auto-reflexão e auto-clarificação da mesma. A filosofia não é um produto alcançado e estaticamente fixado, ou seja, é acontecer. A história espiritual da Europa remonta às origens, à Grécia clássica quando surge a ideia de um saber universal, referindo à totalidade do ser construído sobre a razão e a liberdade (HUSSERL, 1996, p. 65-66). O Renascimento retoma tal ideia, mas a sedução que a “razão matemática” exerce sobre “os filósofos criadores da ciência moderna” leva ao “colapso da mesma” ao perder o sentido de suas origens. A matemática assume o posto e função de ciência matriz e saber ideal, aptos para expressar a estrutura íntima da realidade. A utilização da matemática para a construção da ciência moderna encontra o seu campo preferido de aplicação na física. Galileu, e posteriormente os pensadores racionalistas, absolutizam a evidência matemática, e na convicção de dispor do verdadeiro instrumento para obter o conhecimento da realidade, constroem uma imagem do mundo *more geometrico*. Inconsciente do que está acontecendo, a ciência se distancia progressivamente do seu próprio fundamento e transforma-se em uma refinada técnica que versa agora já não sobre as coisas reais, mas sobre as formas abstratas de corpos. A ciência não se ocupa mais das coisas, mas de idealidade e o *fazer* científico distancia-se do horizonte do mundo. As formas geométricas, construídas nos processos de abstração e

---

<sup>11</sup> Veja a este respeito, o que desenvolveremos mais adiante, sec. 2.10 e sec. 2.11.

objetivação passam a ser vistas como o “ser em si”, arquétipos por meios dos quais se verifica “a verdade e o ser das coisas”.

A superação de tal situação, origem da atual crise das ciências, implica em uma recuperação do esquema intencional básico, que inspirou o nascimento da racionalidade filosófica e uma superação da racionalidade físico-objetivista. A fenomenologia assume assim a responsabilidade de diagnosticar, mediante a reflexão crítica, o sentido inerente da metodologia científica objetivista e, por outra, de propor uma solução para a crise das ciências mediante a recuperação do mundo da vida e da subjetividade enquanto suporte de toda reflexão.

Para Husserl, o drama da ciência moderna começa, portanto, já com Galileu, cujo descobrimento da estrutura matemática da natureza inicia o processo que leva ao esquecimento da filosofia. Sua obra, como vimos, constitui um genial “descobrimento-encobrimento”. Como gênio, a ele se deve a matematização da natureza, o método geométrico, a ideia da infinitude física e a redução dos fenômenos físicos a fórmulas matemáticas. Tal construção teórica foi edificada sobre uma intuição básica, “a de uma *physis* matemática como ‘ser em si’, expresso em fórmulas e interpretado a partir de tais fórmulas” (HUSSERL, 1984, § 9). A idealização da realidade por meio do método matemático leva a ciência para um caminho absolutamente novo. Parece que Galileu não suspeitou nem inquiriu as implicações em longo prazo de sua proposta metodológica. Trabalhou somente com a convicção de ter descoberto a verdadeira estrutura da realidade e o método adequado para analisá-la e formulá-la. Os descobrimentos de Galileu implicavam também um correlativo encobrimento e esquecimento, ou seja, do mundo da vida, ao ser este desprezado pelo mundo das idealidades matemáticas. Tal implicação da ciência moderna não foi submetida à reflexão e o *quid pro quo* é esquecido. Assim, a ciência não chegou a perceber a mudança de sentido do que o esquecimento do *Lebenswelt* implicava. Com efeito, de acordo com Moura, é preciso antes de tudo entender que a filosofia completa de Husserl “é, antes de tudo, uma filosofia de ‘dupla orientação’, a orientação ‘natural’ e a orientação ‘fenomenológica’, ou seja, entender por isso, direções de pesquisas radicalmente distintas”, que não se dirigem ao mesmo sentido da palavra objeto (MOURA, 2006, p. 16). Ora, é precisamente esta temática que iremos desenvolver na próxima seção.

## 2.9 Orientação fenomenológica e orientação natural

Entende-se por orientação natural aquela a qual nos reportamos em nossa vida cotidiana quando nos dirigimos às coisas para manipulá-las. É a orientação dos cientistas quando se reportam ao mundo e às coisas objetivando conhecê-las, buscando suas “propriedades objetivas”. Em contrapartida, na “orientação fenomenológica” o interesse não se dirige às “coisas” mas sim aos “fenômenos”, isto é, “aos múltiplos modos subjetivos de doação de graças aos quais temos consciência dos objetos”. Dessa forma, para Moura “é apenas quando nos situamos nessa orientação que operamos a “redução fenomenológica”, quer dizer, a transição da investigação das “coisas” para a consideração dos “fenômenos” (2006, p. 16).

Esses dois modos de orientação correspondem a um duplo modo de relação entre a consciência e um determinado objeto. Situando-se na “orientação natural”, a consciência dirige-se ao objeto “puro e simples” em suas determinações naturais livres de qualquer referência ao subjetivo. É o objeto do qual trata a ciência e ao qual se dirige toda a *práxis* objetiva no interior do mundo.

Por outro lado, na orientação fenomenológica, a consciência não se dirige ao objeto puro e simples, mas sim ao objeto intencional, tal como este se manifesta *subjetivamente* a um eu, segundo seus distintos modos de doação ou fenômenos. “Será apenas este objeto intencional, reduzido à constelação dos fenômenos subjetivos que o oferecem a um sujeito, que será ‘dependente’ da consciência”. Para Moura, o “idealismo delirante”, que tanto espantou os discípulos de Husserl, “não tem qualquer significado ontológico” (2006, p. 16). Tal suposto idealismo “é apenas o produto da confusão entre a orientação natural e a orientação fenomenológica, consumada na indistinção entre os objetos aos quais elas se reportam” (2006, p. 17). Para Husserl, na orientação fenomenológica, a essência da consciência reduz-se a visar outra coisa diferente dela. Na sua qualidade de *cogito*, traz sempre o seu *cogitatum*; é, portanto, essencialmente intencionalidade, vivência intencional.

Segundo o fenomenólogo, a consciência é intencionalidade, isto é, somente existe como consciência *de algo*. A análise da consciência engloba a descrição de todos os modos possíveis como alguma “coisa” ideal ou real que é dada imediatamente à consciência. Assim, tornou-se célebre o lema husserliano da “volta as coisas mesmas” (*Zu den Sachen selbst!*). Entende-se por “coisa” (*Sache*) não os objetos físicos, mas o fenômeno como dado imediatamente à consciência, ou seja, “como se apresenta ou se manifesta à consciência”. Trata-se, portanto, de prescindir

do empírico, de preconceitos e pressupostos, do singular e do acidental, para chegar às essências dadas, as quais são o objeto inteligível do fenômeno, captado numa visão imediata da intuição.

Já no período das *Investigações Lógicas*, esta era enunciada da seguinte maneira: “Na percepção é percebido algo; na representação imaginativa é representado imaginativamente algo; no enunciado é enunciado algo; no amor algo é amado; no ódio algo é odiado” (HUSSERL, § 10, 2007). Isto é, toda consciência sempre visa algo que não ela mesma, ruma constantemente para fora de si.

Husserl dará ainda já neste momento mais um passo ao definir a intencionalidade com a essência da consciência, ou seja, desta forma a consciência não preexiste ao seu ato. É no interior do próprio fluxo da vivência que a consciência se dá. A unidade da consciência não está previamente dada à multiplicidade das vivências, não é apenas mera condição de possibilidade para as vivências. Os atos da consciência são definidos como vivências intencionais, e não como atividades psíquicas; ou ainda, distante de qualquer compreensão psíquica, a consciência é referência intencional (HUSSERL, 2007, § 11).

Assim, se nas *Investigações Lógicas* Husserl apresentava a intencionalidade em geral e insistia na descrição do caráter objetivante e relacionante dos atos intencionais, não tratava ainda de uma característica da intencionalidade que desempenharia papel importante a partir das *Idéias para uma fenomenologia pura*. Trata-se agora da intencionalidade em horizonte ou referência intencional múltipla. Em cada visada de um objeto visa-se mais do que este; há um co-visado, visa-se antecipadamente o horizonte, pois o objeto espacial dá-se em perspectivas. É mais do que vejo atualmente e intuitivamente nele. Enfatiza Husserl que: “*Por vividos no sentido mais amplo* entendemos tudo aquilo que é encontrável no fluxo de vividos: não apenas, portanto, os vividos intencionais, as *cogitationes* atuais e potenciais tomadas em sua plena concreção, mas tudo o que for encontrável em momentos reais desse fluxo e em suas partes concretas (HUSSERL, 2006, § 36, p. 89-90).

Tal diferença Husserl enfatiza ao afirmar que: “A árvore *pura e simples*, a coisa da natureza, é tudo menos esse *percebido de árvore enquanto tal*, que como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos etc. Mas o sentido – o sentido *desta* percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo, não possui elementos químicos, nem forças,



nem qualidades reais” (HUSSERL, 2006, § 89, p. 205-206). Assim afirma Husserl, a árvore “pura e simples” pode queimar, mas a árvore enquanto objeto “intencional” e sentido que pertence à percepção, não pode ser queimada.

A fenomenologia husserliana parte, portanto, da vivência imediata da consciência. “Toda vivência intelectual e toda a vivência em geral, ao ser levada a cabo, pode fazer-se objeto de um puro ver e captar e, neste ver, é um dado absoluto. Está dada como um ente, como um isto aqui (*Dies-da*), de cuja existência não tem sentido algum duvidar”. (A idéia da fenomenologia, p. 55-56. *Apud.* ZILLES, 1996, p. 25).

Assim, a fenomenologia propõe partir de uma situação sem pressupostos para esclarecer as condições das quais depende o nosso conhecimento. Nas ciências empíricas (naturais), fazemos todo o tipo de pressuposições. Por exemplo, o físico, pressupõe a validade da matemática; o matemático pressupõe a validade da lógica, entre outros. “A fenomenologia não pretende fazer pressuposições que tenham que ser justificadas em outro campo” (ZILLES, 1996, p. 26).

Vimos que Galileu possibilitou o conhecimento do mundo objetivo, empregando um método que se tornou o modelo de racionalidade do mundo moderno. Contudo, de acordo com Husserl, a objetivação da natureza, obtida por Galileu, não conduz ao “ser das coisas”, mas às objetividades ideais. A natureza idealizada substitui a natureza pré-científica. As ciências positivas, portanto, são ingênuas. Viver consiste em comprometer-se com o mundo que nos dá a experiência através do pensar. Viver também é agir e valorar. Enquanto toda a ciência natural é de certa forma uma ciência do ser no mundo, do “ser perdido no mundo”, a fenomenologia através da análise radical da intencionalidade, “perde o mundo” através da redução fenomenológica, para encontrá-lo através da análise da intencionalidade da consciência. Assim, é preciso passar de uma atitude ingênua a uma atitude transcendental na qual a consciência constitui o mundo como fenômeno puro.

Neste sentido, Husserl define a fenomenologia como a teoria dos fenômenos puros da consciência pura. Mas o que ele entende por “consciência”? Parece que podemos percebê-la em três sentidos: 1. Consciência como conjunto de todas as vivências, isto é, a consciência como unidade; 2. A consciência como percepção interna das vivências psíquicas, isto é, o ser consciente; 3. A consciência com vivência intencional. Justamente esse último parece ser o mais importante ao qual

Husserl dedicou uma longa argumentação já no período das *Investigações Lógicas*. Para ele, a consciência é “uma corrente de experiências vividas”, num rio heraclitiano, que se colhe a si mesma. Argumenta ainda Husserl posteriormente em *Idéias I*: “Também um vivido jamais é completamente percebido, ele não é adequadamente apreensível em sua unidade plena. Ele é, por sua essência, um fluxo, que, se dirigimos o olhar reflexivo para ele, podemos acompanhar desde o momento presente, mas cujos trechos percorridos estão perdidos na percepção” (HUSSERL, 2006, § 44, p. 105).

Husserl desenvolve o método para mostrar as estruturas implícitas da experiência, definindo o conceito de intencionalidade como a *consciência de algo* e a *consciência de si mesmo*. A partir de Descartes, explica-se o conhecimento como relação entre duas coisas: a coisa que está na consciência (ideia) e a que está fora. A primeira é a representação da segunda. Ora, Husserl abandona a ideia de representação, distinguindo na consciência o ato que conhece (noese), que ao configurar os dados os dota de sentido, e a coisa conhecida (noema). O “objeto” (noema) é intencional, isto é, está presente na consciência sem ser parte dela. É esta “coisa” que interessa para a fenomenologia.

Husserl, em *Idéias I*, apresenta um exemplo: “Suponhamos que estejamos olhando com satisfação para uma macieira em flor num jardim, para o gramado com seu verde vicejante etc” (HUSSERL, 2006, § 88, p. 204). Na atitude natural, tal percepção consiste em colocar primeiro a existência da macieira no jardim, depois em relação a essa macieira real a macieira representada na consciência que corresponde à real. Dessa forma, como consequência, haveria duas macieiras, isto é, uma no jardim e outra na consciência. Para Husserl, as coisas não acontecem assim. Recorrendo à análise intencional, não partimos da macieira em si, porque dela nada sabemos, nem da macieira representada, porque também dela nada sabemos. É preciso partir das “coisas mesmas”, isto é, da *macieira-enquanto-percebida*, ou seja, do ato de percepção da macieira no jardim, pois essa é a vivência originária. Através da *epoché*, somente atendemos à percepção como vivência, prescindindo de suas relações pessoais. A única “coisa” que permanece é a percepção e o percebido, o visto de um ponto de vista eidético na “pura imanência” da consciência de minhas vivências.

Para Husserl, uma coisa é a indubitável existência do real do mundo e outra coisa é compreender e fundamentar essa existência. O mundo existe *para nós* como

produto intencional. A tarefa e a função da fenomenologia husserliana é “salvar” o *sentido* deste mundo, o sentido em que este mundo vale para qualquer homem. A intencionalidade husserliana, portanto, corresponde à correlação consciência-mundo, sujeito-objeto, mais originário que o sujeito ou objeto, pois esses só se definem nessa correlação. A intencionalidade fenomenológica é *visada de consciência e produção de um sentido* que permite perceber os fenômenos em seu teor vivido.

Dessa forma, a redução fenomenológica, por definição, será “a proibição de fazer qualquer afirmação sobre o mundo “puro e simples”. Na mesma medida, não será pedido ao cientista que exerça a redução, as duas orientações são paralelas e conservam “a sua validade em seu campo específico, nenhuma delas detém a verdade sobre a outra ou a absorve em si mesma” (MOURA, 2006, p. 17). Ora, segundo Barbaras, o mundo não é posto, ele é reencontrado, isto é, descoberto. O próprio da atitude natural é justamente que o mundo se dá como *anterior e fundador* dos atos pelos quais eu me refiro a ele, e não o correlato destes atos, ou seja, como posto por eles. Assim, em virtude desta própria tese natural, a dimensão propriamente subjetiva da relação ao mundo é, ela mesma, concebida de modo *intramundano* (BARBARAS, 2004, p. 91).

A fenomenologia, portanto, para Husserl, é uma investigação crítica do conhecimento, e neste sentido, ela não falará do mundo, não será um método de compreensão da realidade, que “concorreria com as ciências na melhor explicitação das coisas”. Do mesmo modo, como para Kant da primeira *Crítica* a filosofia fala da razão, mas não dos objetos da razão, para Husserl não haverá uma fenomenologia do ser, mas apenas uma fenomenologia da razão (HUSSERL, 2006, § 153). Contudo, como retomada do projeto, a fenomenologia é muito mais radical que a *Crítica* kantiana. Para Husserl, Kant limitava o campo de investigação a ser percorrido, pois, restringindo sua pergunta à questão em saber como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, isto é, limitando-se ao domínio do conhecimento “científico”, ele nem mesmo percebia que a pergunta também deveria ser feita no plano da vida pré-científica, ou seja, no plano dos juízos sintéticos *a posteriori*, no reino de nossa vida perceptiva e mais imediata, em que a subjetividade se relaciona com a transcendência<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Retornaremos a esta questão na sec. 2.10 e no Cap. III, sec. 3.1.

Desta forma, aos olhos de Husserl, apenas a fenomenologia formula a questão transcendental em plena universalidade. Eis a razão pela qual, esta problematização deveria ser perseguida em vários graus, no sentido em que se deveria primeiramente perguntar como é possível o acesso da subjetividade à natureza “pré-científica”. Já no plano da simples percepção, dever-se-ia então passar para à investigação transcendental da lógica, para somente depois se chegar à natureza ‘científica’ que pressupõe já resolvido o problema lógico-formal da ciência. Dito isto, resta-nos perguntar se Husserl realmente percorreu todo o itinerário que ele se tinha proposto ou se ele teria permanecido somente no primeiro grau. É disto que trataremos na próxima seção a partir das análises que tece o fenomenólogo sobre Descartes.

## **2.10 Descartes e a reviravolta do *ego cogito***

Com efeito, a natureza do problema a respeito do acesso da subjetividade à transcendência tem como ponto de partida a questão cartesiana, visto que foi nas *Meditações* que o filósofo francês pela primeira vez lançou a pergunta sobre o que legitima o valor objetivo de nossas ideias e garante o acordo ou a correspondência entre nossas representações e o mundo. Com Descartes, portanto, estabelece-se uma mudança radical de perspectiva na filosofia. É o que se pode chamar a descoberta da subjetividade nos tempos modernos e o que vai abrir espaço para o homem manifestar-se a si mesmo, mesmo correndo o risco de deparar-se com os limites da sua faculdade de conhecer.

Dentre os diversos paralelismos existentes entre Descartes e Husserl, parece que o problema do sujeito ocupa um papel fundamental. Se Husserl afirma que a “fenomenologia é o sonho secreto de toda a filosofia moderna”, foi em Descartes que ele encontrou o germe de uma filosofia rigorosa. Pode-se, pois, dizer, que entre ambos existe uma indubitável afinidade intelectual. Entretanto, na sequência, o reconhecimento da descoberta de Descartes por Husserl cederá o passo às suas críticas. Trata-se, nas palavras de C. A. Moura, de “restrições que parecem neutralizar muito a apologia inicial” (MOURA, 2001, p. 208). Especificamente na *Krisis*, Descartes é apresentado como o fundador tanto do “objetivismo moderno” quanto do “motivo transcendental”. Para Husserl, portanto, Descartes se encontra numa espécie de charneira entre esses dois modos de pensar, pois o seu método fundamental combina as duas instâncias chaves da modernidade, isto é, a

*subjetividade transcendental e o formalismo físico-matemático* (Cf. HUSSERL, 1984, § 16).

Se no entanto, objeta Husserl, as análises cartesianas são exemplares em virtude da radicalidade com a qual ele as propõe, Descartes, por outro lado, não levou realmente a cabo o radicalismo original de seus pensamentos. Ela não submeteu tampouco todas as suas opiniões precedentes ao mundo da *epoché*. Assim, ofuscado pela sua meta, Descartes esqueceu-se de extrair aquilo que ele havia adquirido de melhor nas suas intuições do *ego* a respeito da *epoché*. É que, ressalta Husserl, Descartes não possuía plena consciência das implicações do caminho que estava iniciando, na medida em que ele deixou escapar a grande descoberta que, de certa maneira, já tinha em mãos (Cf. HUSSERL, 1984, § 17, p. 81).

De resto, enfatiza Husserl, a dúvida cartesiana não foi ao fundo daquilo que é justamente o sujeito da *epoché*, deixando depois, nos seus desdobramentos ulteriores, aparecerem questões que são, num certo sentido, superficiais. Na verdade, continua Husserl, esta problematização do sujeito, pela *epoché* que Descartes havia iniciado, perdeu o seu valor pela própria interpretação que dela apresentou Descartes. Em que sentido? No sentido em que, ao *espantar-se* diante do *ego* – descoberto primeiramente na *epoché* – ele próprio se pergunta que espécie de *ego* é este. Se se trata de um ser humano ou, mais precisamente, de um ser humano sensivelmente intuído da vida cotidiana. O problema, porém, conclui Husserl, é que Descartes exclui o “corpo” (*Leib*), o qual, a exemplo do mundo sensível em geral, é posto fora da *epoché* (Cf. HUSSERL, 1984, § 18, p. 84). Assim: “Eu, o *ego* realizador da *epoché*, sou a única coisa que é absolutamente indubitável, que exclui em princípio toda possibilidade de dúvida” (HUSSERL, 1984, § 17, p. 84). Nas palavras de C. A. R. de Moura, a fenomenologia surge ante a constatação que nenhuma filosofia moderna apreendeu o verdadeiro significado do subjetivo, mesmo aquelas denominadas “filosofias da subjetividade” (Cf. MOURA, 2001, p. 214). Trata-se, na verdade, daquilo que Husserl já havia intuído quando declara que nenhuma ciência objetiva, nenhuma psicologia ou, em suma, nenhuma filosofia jamais havia tematizado esse reino subjetivo (HUSSERL, 1984, § 29, p. 116).

Ora, a ciência matemática da natureza como paradigma de ideias e conjunto de proposições que Descartes viria a adotar dissolve a pretensa radicalidade que encerrara a dúvida metódica (Cf. HUSSERL, 1984, p. 85). Eis por que, para Husserl,

Descartes continua vinculado aos preconceitos galileanos que o levaram a conceber o mundo como uma oposição entre duas esferas – a *res cogitans* e a *res extensa*. Com efeito, diz Husserl, Galileu, enxergando o mundo apenas pelas lentes da geometria, separava totalmente aquilo que pertence ao reino do espírito e aquilo que remete às “coisas puramente corporais”. Foi a partir daí, conclui o fenomenólogo, que nasceu a ideia moderna da natureza como “mundo de corpos realmente separados e fechados entre si” (HUSSERL, 1984, § 9).

Não obstante, a partir de Descartes, a concepção de mundo sofrerá uma transformação, no sentido em que se passa a dividi-lo como o mundo da natureza e o mundo da psique. Descartes havia, com efeito, concebido a razão como uma esfera infalível, auto-suficiente e auto-subsistente em contraposição com a natureza e o mundo dos sentidos, que é suscetível de mudança e, portanto, de engano, ou de ilusão. Ora, segundo Husserl, Descartes não fez outra coisa senão prolongar o movimento desencadeado por Galileu, ele próprio permanecendo prisioneiro do papel desempenhado pelo método da ciência da natureza. Neste sentido, ele se deteve no limiar da filosofia transcendental sem, no entanto, aprofundar a descoberta que lhe era própria, qual seja, a subjetividade ou o papel do ego na construção da ciência (Cf. HUSSERL, 1984, § 17).

Este papel será, como vimos tentando mostrar, aprofundado e ampliado por Husserl. Mas de que modo? Ou, em outros termos como se iniciou na fenomenologia este movimento de fundamentação da subjetividade? Tal exigência pode ser esclarecida se tomarmos em conta a maneira como Husserl descreve a gênese de seu próprio conceito de “fenômeno”, no sentido ôntico. C. A. Moura ressalta que o próprio fato de usarmos a linguagem nos coloca no elemento subjetivo tal como a fenomenologia o determina. O “subjetivo” responde, portanto, a uma exigência comum que surge ao analisarmos a relação entre: palavras – coisas, consciência – objeto. O “subjetivo” é outro nome dado para a “significação” e, o fenômeno no sentido ôntico é a generalização da ideia de significação para o domínio completo dos atos. Ressaltou o autor que, por ser uma generalização da ideia de *Bedeutung*, o subjetivo, desde o início da fenomenologia em 1906, se revelou como um conceito que desafiava as oposições cartesianas entre o interior e o exterior. Para Husserl, o “subjetivo” não se confunde com a “interioridade”, não é “parte real” do vivido, não é habitante da “imanência real da consciência”, não se identifica com o “exterior” ou com a “coisa da natureza”. Podemos, pois, dizer que os

*aspectos subjetivos infinitamente variáveis do objeto não são nada na natureza, no próprio espaço, mas precisamente aspectos subjetivos da coisa.* Assim, uma significação não é nada de real, ela é antes o *meio ideal* por meio do qual se tem acesso à realidade. Husserl reivindica a interpretação segundo a qual as palavras não se referem diretamente às coisas; enfatiza igualmente que não se pode identificar a significação das coisas com os objetos que ela exprime. Assim, é preciso distinguir o “objeto puro e simples” do objeto no *modo como* ele é significado. Desta forma, não se pode conceber a relação entre palavras e as coisas sem a mediação de uma significação determinada e variável; não se pode, conseqüentemente, estabelecer a relação entre consciência e objeto sem a mediação de múltiplos “aspectos subjetivos” (Cf. MOURA, 2001, pp. 220-221).

Husserl se refere também à existência de diferentes expressões relacionadas com o mesmo objeto que podem, ao mesmo tempo, significar diferentes coisas. E ele dá como exemplo, nas *Investigações Lógicas I*, duas qualificações diferentes que se podem aplicar a um mesmo sujeito, Napoleão Bonaparte. Temos então: “o vencedor de Iena” e o “vencido de Waterloo”. São estas expressões que, embora expressem significações muito distintas, se referem, no entanto, ao mesmo objeto. Assim, se um objeto deve ser significado, ele *precisa* ser significado de um certo modo, ou seja, o modo pelo qual eu me refiro a uma determinada coisa ou pessoa, no caso o “vencedor de Iena”, ou “o vencido de Waterloo”. O mesmo objeto pode ainda ser expresso por meio de outra significação, e assim ao infinito. Em todo caso, tudo depende da maneira pela qual a mesma coisa é significada (Cf. HUSSERL, 1985, § 12, pp. 248-250). Ora, então se o que temos diante de nós é sempre o objeto e um *modo* pelo qual ele é significado, segue que o “objeto puro e simples” não poderá jamais ser concebido por Husserl com um conteúdo positivo independente das significações. Assim, não se pode conceber a relação entre consciência e objeto sem a mediação de múltiplos aspectos subjetivos ou, para dizê-lo de outro modo, não existe conteúdo simples no sentido absoluto do termo. Conseqüentemente, para a fenomenologia, o mais “simples” dos conteúdos que o nome exprime ou que a intuição capta já traz consigo relações e novas possibilidades de significação, de sorte que ele jamais será absolutamente simples<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Retomaremos o desenvolvimento deste tema no Cap. III, sec., 3.5.

A reivindicação de uma fonte do conhecimento para a subjetividade colocará, tanto para Descartes quanto para Husserl, o problema da existência de uma cognoscibilidade do próprio mundo objetivo. A interrogação que então se levanta é a seguinte: como e em que medida existe uma correspondência entre as minhas ideias e as coisas? Husserl, diferentemente de Descartes, não pergunta somente pela correlação entre os mundos, mas também pela possibilidade e, principalmente, pela modalidade de tal relação. Neste sentido, ao tentar responder como a consciência conhece os objetos, ele se distancia de Descartes quando afirma que existe, de fato, “uma presença peculiar da coisa mesma na subjetividade”. A percepção do mundo exterior pela consciência não se efetua simplesmente por meio de uma dependência com o mundo exterior ou com qualquer outra instância que meramente vincule a subjetividade à objetividade. *Esta percepção se dá, sobretudo, através da própria consciência.* Para Husserl, portanto, as fórmulas que usamos cotidianamente a partir do mundo circundante e através da linguagem, já exprimem esta fonte primeira que é a consciência. É o que ele demonstra através de exemplos, tais como: “eu vejo uma árvore verde, escuto o farfalhar das suas folhas, sinto o aroma de sua floração”; ou ainda: “recordo a minha época de estudante, estou triste porque um amigo está doente”, etc. Assim, conclui Husserl, o que aqui encontramos não é outra coisa senão a *consciência de*, ou a consciência no sentido mais amplo do termo. Todavia, esta consciência deve ser investigada em toda a sua extensão e em todos os seus modos (HUSSERL, 1984, § 68, p. 231). Assim, a objetividade se apresenta para a consciência como uma possibilidade, cujo sentido há que ser desvelado progressivamente mediante um processo de clarificação ou de explicitação. O sentido das coisas existentes é uma tarefa contínua a ser explicitada pelo sujeito que as vivencia, ou as experiencia. Assim, assevera Husserl: “A filosofia não é outra coisa senão um racionalismo do começo ao fim, mas um racionalismo que se diferencia no seu próprio interior consoante os diversos estágios do movimento da intenção e da realização. *É uma ratio no constante movimento de uma auto-elucidação* que começou com a primeira irrupção da filosofia na humanidade, cuja razão inata se encontrava anteriormente num estágio de ocultamento, de noturna obscuridade” (HUSSERL, 1984, § 71, p. 265).

Ora, segundo C. A. R. Moura, Husserl, já desde 1908, afirmava que o lema fenomenológico, ou seja, a volta às “coisas mesmas”, queria significar que estas “coisas mesmas” nunca são dadas a ninguém de uma vez por todas. O “objeto puro



e simples” nunca se apresenta diretamente aos olhos de alguém; ele me é sempre dado, ou mediado, de maneira determinada e variável (Cf. MOURA, 2001, p. 227). Esta perspectiva, Husserl irá repeti-la na *Krisis*, no sentido em que é ela que irá definir o seu projeto filosófico. Portanto, trata-se muito mais que um apelo a uma apoditicidade, que só poderia resultar ilusória, pois, diz o filósofo: “A coisa mesma é precisamente aquilo que ninguém experiencia como realmente vista, porque está sempre em movimento e sempre para alguém; para a consciência ela é a unidade da multiplicidade aberta e infinita das mutáveis experiências próprias e dos outros, e das coisas da experiência” (HUSSERL, 1984, § 47, pp. 166-167).

Por conseguinte, se o “subjativismo” é o reconhecimento de que não existe presença sem modo de apresentação, este “subjativismo” já se traduz como uma denúncia de que a “coisa mesma”, sem *aparecer*, sem *dar-se*, é uma ilusão. Na verdade, era este o preconceito que Descartes já havia herdado da tradição, particularmente da tradição galileana: a ideia de que existe uma “verdade ultimamente válida”, um mundo positivamente válido e absoluto. Nesta perspectiva, a crítica moderna ao sensível partia do mundo *objetivo* e se baseava na convicção de que a “coisa mesma”, o dado de fato, já estava ali ao alcance da mão. Tal exigência da adequação à “coisa mesma” levava a ver o sensível como *nur subjektiv*, como “meramente relativo”. Mas, uma vez afastada a tendência da *adequatio*, tal limitação iria desaparecer, pois todo fenômeno se revelaria como “meramente relativo” e, conseqüentemente, não mais haveria qualquer restrição de princípio no sentido em que a aparência sensível se manifestasse como uma autêntica *doação* do objeto (Cf. MOURA, 2001, p. 231). Assim, a redução se torna a neutralização dos signos em benefício das significações, da intencionalidade.

Daí poder-se afirmar que a fenomenologia vem chamar a atenção para o que há de mais censurável na representação clássica: a sua pretensão de ser a apresentação adequada da “coisa mesma”. Esta é exatamente a essência do objetivismo” criticado pela fenomenologia, pois se o objetivismo designa precisamente o abandono dos “modos subjetivos de doação”, então ele representa a “ingenuidade filosófica”, segundo a qual se pensa apreender as coisas tais como elas são. Tais “ideias-imagem” mascaram as diversas “perspectivas” através das quais o objeto é dado à consciência; elas são o anti-subjetivo por excelência, testemunhando o declive “objetivista” da filosofia cartesiana. Pretendendo compreender-se como a posse da “coisa mesma”, elas resultam como o

esquecimento das significações, pois elas criam que uma única significação de um sujeito em particular ofereceria o “objeto puro e simples”, independentemente de um modo variável de manifestações. Deste modo, as críticas da fenomenologia, tal como se traduzem especificamente na *Krisis*, nas relações entre consciência e objeto, entre ciência e sujeito, podem ser reconduzidas a esta disputa entre “trancendentalismo” e “objetivismo” que, aos olhos de Husserl, retrata a trama da filosofia moderna (HUSSERL, 1984, § 14).

Não podemos, pois, senão concluir dizendo que, para Husserl, a causa profunda da ambivalência do pensamento cartesiano e do fracasso de seu projeto de uma ciência universal não foi outra senão o esquecimento do *Lebenswelt*. É o próprio Husserl quem o diz: “Tenho universalmente o fluxo de uma intencionalidade multiforme, e nela um mundo vigente no fluxo enquanto tal” (HUSSERL, 1984, § 71, p. 242). Ao não descobrir a consciência como corrente de vivências intencionais e ao deformar a natureza do *Lebenswelt* mediante a equiparação ao “ser em si” da racionalidade matemática, o projeto cartesiano de um saber universal foi “falho” desde o seu início. Para Husserl, portanto, a pretensão cartesiana de fundamentar radicalmente o conhecimento fracassou devido ao preconceito objetivista. É que, em lugar de descobrir o *ego* como o mundo vital e histórico, tomando parte numa totalidade de sentido e finalidade, “a filosofia cartesiana ficou prisioneira do ideal do conhecimento matemático”. De sorte que a *psyche* tenderá a ser vista e analisada a partir de perspectivas espaço-temporais, à maneira dos corpos físicos. Isto significa que a mesma relação entre a *res cogitans* e a *res extensa* se estabelece em termos físicos. O resultado deste processo é, portanto, “a progressiva naturalização da consciência”. Tudo isso contrastará profundamente com as opções de Husserl no período da *Krisis*, cujo retorno ao “mundo da vida”, como experiência originária, demarcará “a distância com respeito ao caminho cartesiano e à fenomenologia” (GOMES-HÉRAZ, 1989, p. 179). Por outro lado, pode causar perplexidade o fato de Husserl preocupar-se mais com Descartes do que com Kant. E, com efeito, este posicionamento se explicaria pelo fato de Husserl ver uma maior radicalidade do problema filosófico no autor das *Meditações*, principalmente naquilo que concerne à formulação dos temas sobre os quais a fenomenologia centra o seu interesse. Todavia, o trabalho empreendido por Kant, qual seja, fundamentar a ciência a partir da subjetividade – ou de uma *filosofia transcendental* – coincide basicamente com o propósito fenomenológico husserliano. É disto que trataremos a seguir.

## 2.11 A filosofia transcendental de Kant e a teleologia na história

Os parágrafos dedicados por Husserl a Kant na *Krisis* pretendem situar a doutrina do filósofo na teleologia da história, ou seja, colocá-la em relação com a fenomenologia transcendental enquanto meta para a qual a reflexão filosófica tende. Não satisfeito com os prejuízos causados pelo projeto cartesiano, na terceira parte da *Krisis* Husserl recorre a um novo caminho, o do *Lebenswelt*, e ele elege Kant como ponto de partida e o modelo de filosofia transcendental a ser seguido. Contudo, o fenomenólogo exigirá uma revisão crítica do pensamento kantiano na tentativa de superar a sua filosofia transcendental e, ao mesmo tempo, determinar a natureza da subjetividade.<sup>14</sup>

Husserl reconhece em Kant o mérito de ter chamado a atenção para a ingenuidade dogmática do pensamento racionalista. No entanto, ele insiste em que o pressuposto, esquecido ou não tematizado, com o qual a ciência moderna operava, se apresenta como um problema básico da reflexão filosófica. Consequentemente, a legitimidade antes nunca questionada do processo produtor de idealidades representativas do “ser em si” da realidade foi agora questionada. Cabe, pois, a Husserl perguntar: Como é possível que o universo de símbolos gerados pelo racionalismo matemático se constitua em conhecimento verdadeiro das coisas oferecidas pela experiência sensível? A maneira pela qual o autor da *Krisis* coloca o problema fundamental deixa para trás a formulação cartesiana de “perguntar-se pelo método”. O que importa agora é perguntar-se pela ciência e pelas condições de possibilidade de conhecimento que ela gera. Para Husserl, a ciência moderna se descobre como problema e Kant foi aquele que, à diferença de Descartes, retomou a questão da subjetividade transcendental na busca por uma resposta. Assim, o nó górdio do pensamento científico moderno parece ter sido solucionado, na medida em que foi determinado o âmbito da subjetividade transcendental.

Em Kant, a ingenuidade e o otimismo da ciência são questionados na medida em que se passa das evidências para a problematização dessas mesmas evidências. Nota-se este questionamento na relação do conhecimento do objeto pelo sujeito, através da experiência, na medida em que Kant se pergunta como são possíveis juízos sintéticos *a priori*. Para o filósofo, o sujeito que conhece é um sujeito

---

<sup>14</sup> Veja, a este respeito, o que desenvolveremos mais adiante, Cap. III, sec., 3.1.

que legisla, ou seja, que coloca as próprias leis – que ele porta consigo *a priori* – na própria natureza. Em outros termos, o sujeito produz o seu conhecimento. Assim, os entes idealizados com os quais a ciência opera têm a sua origem não nos próprios entes, mas no sujeito que conhece. Tal questionamento gravitará em torno do desenvolvimento da ciência e, neste sentido, Kant representa uma ambiciosa tentativa de superar aquela pretensa evidência que se colocava entre o sujeito e o conhecimento objetivo-matemático. A redução naturalista do saber é colocada radicalmente em questão. Ora, a fenomenologia husserliana, por sua vez, retomará as intuições kantianas e tentará uma solução mais radical, mantendo contudo a orientação já apontada pelo autor da *Crítica da razão pura* (Cf. GOMEZ-HERAS, 1989, p. 192).

Não obstante, a “revolução kantiana” com relação à subjetividade não representa, segundo Husserl, uma virada radical, pois tal revolução condiciona a validade do conhecimento objetivo às formas *a priori* do sujeito. Ora, estas formas, que existem no próprio sujeito, não levam em consideração justamente o *Lebenswelt*, com tudo aquilo que ele apresenta de experiência, vivência, sentido, valoração, etc. (Cf. HUSSERL, 1984, § 28, p. 108). Pode-se, pois, dizer que Kant parte de um pressuposto racional que estaria inscrito no próprio sujeito e que ele aplica à experiência. Ora, tanto Descartes quanto Kant aspiram à mesma meta essencial, qual seja, procurar um fundamento racional para construir o conhecimento científico. Contudo, persistem diferenças entre estes dois pensadores. A maior parte delas se refere ao alcance da dúvida como procedimento para erradicar pressupostos que se pretendiam evidentes. O saber físico-matemático para Kant é um saber seguro, mas somente na medida em que este saber obedece às formas e às categorias dadas aprioristicamente no sujeito. Mas, é justamente neste ponto que, na perspectiva de Husserl, o sistema kantiano está longe de aportar uma fundamentação radical para a filosofia e a totalidade das ciências. Com efeito, para o autor da *Krisis*, Kant não conseguiu construir uma filosofia transcendental pura e autêntica por ter mantido uma concepção naturalista da consciência ao aceitar como válido o “ser em si” do mundo e por ter assinalado à razão as suas próprias leis independentemente do *Lebenswelt*. Consequentemente, o seu projeto transcendental percorreu apenas uma parte do caminho, na medida em que ele não descobriu nem tematizou o *Lebenswelt* enquanto suposto de toda atividade científica do sujeito (Cf. HUSSERL, 1984, § 28-32).

Convém, contudo, reconhecer que Kant – apesar das críticas de Husserl, segundo as quais Kant seria mais tributário da escola wollfiana do que propriamente da reação iniciada por Hume – é o pensador que, de fato, realiza a virada iniciada por Descartes para a subjetividade<sup>15</sup>. Com efeito, os “dados positivos” peculiares ao empirismo humiano foram, paradoxalmente, uma das ocasiões para a virada do pensamento kantiano, na medida em que eles lhe permitiram impor limites à pretensão da metafísica tradicional de conhecer as últimas causas ou, em termos kantianos, a coisa em si. A relevância das intuições de Kant residem no fato mesmo de ter ele indicado os limites da nossa capacidade de conhecer. Assim, o nosso conhecimento não se estende além do mundo fenomênico. Ora, mas é em relação a este próprio mundo fenomênico que Kant veio mostrar a função transcendental da subjetividade, tornando assim explícita a tensão entre mundo e sujeito. Curiosamente, é a partir desta mesma tensão que o sentido e, conseqüentemente, o conhecimento podem surgir. À filosofia transcendental compete demonstrar a possibilidade de tal conhecimento, analisando as condições apriorísticas da consciência que possibilitem o conhecimento do mundo real existente (Cf. HUSSERL, 1984, § 25).

Podemos, pois, afirmar que o objetivo kantiano de fundamentar a ciência a partir da *filosofia transcendental* guarda mais de uma relação com a intenção do projeto fenomenológico de Husserl. Efetivamente, ambos os pensadores compreendem o mundo como um mundo que se dá a partir e através daquilo que nós chamamos uma “subjetividade constituinte”. Em Kant, como vimos, esta subjetividade é racional, na medida em que ela é essencialmente caracterizada pelas leis *a priori* que se dão no próprio sujeito. Mas o que seria uma “subjetividade constituinte” em Husserl?

No parágrafo 26 da *Krisis*, intitulado *Elucidação prévia do conceito “transcendental” que nos guia*, Husserl afirma que “transcendental” designa o motivo original que, a partir de Descartes, confere sentido ao pensamento moderno. Constitui também a fonte última dos fatos cognitivos; é a reflexão do cognoscente

---

<sup>15</sup> Todavia, no início do parágrafo 25 da *Krisis*, Husserl afirma categoricamente: “Kant não pertence à linha evolutiva que produz seus efeitos a partir de Descartes e que passa por Locke; Kant não é o continuador de Hume. Sua interpretação do ceticismo humiano e a maneira como ele reage contra ela está condicionada pela própria procedência da escola wollfiana” (HUSSERL, 1984, § 25, p. 96). Contudo, no final do mesmo parágrafo, o próprio Husserl reconhece que, a partir da crítica que Kant dirige ao empirismo humiano, tivemos pela primeira vez – desde Descartes – uma filosofia que deve ser chamada *subjetivismo transcendental*.

sobre sua própria vida, de onde emerge toda ideia e todo sentido. Trata-se, em última instância, da fundamentação de uma ciência universal sobre aquela fonte primeira, cujo nome é o “ego mesmo” com sua vida cognitiva e cotidiana. Husserl enfatiza ainda que este conceito geral do transcendental não pode ser provado ou embasado documentalmente, tampouco não é possível adquiri-lo mediante uma interpretação imanente de sistemas particulares e de suas comparações. Ora, tal conceito e sua missão só podem ser alcançados através de um aprofundamento, de uma ponderação sobre a historicidade unitária da filosofia moderna. Tanto este conceito como a sua tarefa só podem ser demonstrados através do próprio impulso que nele habita e que o conduz através do seu desenvolvimento, aspirando, deste modo, a sair de uma vaga *dynamis* em direção de sua *energeia* (Cf. HUSSERL, 1984, § 26, p. 103).

Em suas análises, Husserl designa o sistema kantiano como uma “filosofia transcendental”, no sentido anteriormente definido, mesmo reconhecendo que ela está longe de realizar uma verdadeira e radical fundamentação da filosofia. E isto porque, pondera Husserl, Kant jamais conseguiu penetrar a vasta profundidade das investigações cartesianas. Husserl declara que espera despertar a compreensão segundo a qual uma filosofia transcendental é tanto mais autêntica, verdadeira e radical, quanto mais tiver o filósofo penetrado num claro conhecimento de si próprio enquanto uma subjetividade que se revela como uma fonte originária. Ao mesmo tempo em que Husserl frequentemente dirige críticas a Kant, ele reconhece, por outro lado, que a filosofia kantiana possibilitou o caminho que conduz à meta a que se propôs a “filosofia transcendental” e que esta filosofia corresponde ao sentido formal da definição que o próprio Husserl lhe dá. Ademais, Husserl admite que a filosofia kantiana foi aquela que, frente ao objetivismo científico, retornou à subjetividade cognoscente como sede primordial de todas as formações de sentido do objetivo e de todas as verdades objetivas do ser. Ela se propõe, portanto, compreender o mundo tal como este se apresenta, ou seja, como formação de sentido e de validade, o que permite preparar um caminho para uma espécie essencialmente nova de cientificidade e de filosofia (Cf. HUSSERL, § 27, 1984). Por conseguinte, a filosofia de Kant ressurge como o pano de fundo ideal sobre o qual é possível identificar com profundidade o alcance de conceitos, tais como cientificidade, objetividade, subjetividade, enfim, todos esses conceitos-chave que

possibilitam uma melhor compreensão da filosofia e das ciências modernas (HUSSERL, 1984, § 27, pp. 104-105).

Podemos, pois, concluir dizendo que a fenomenologia compartilha com a “filosofia transcendental” uma aspiração profunda que é capaz de construir, a partir das três Críticas, o fundamento para os demais saberes. Mas, segundo Husserl, Kant acreditou alcançar um tal objetivo mesmo não tendo levado em conta o *Lebenswelt*. Tal pressuposto teria influenciado a maneira como se apresentam e se solucionam os problemas da razão. Kant não teria assim percebido que construía a sua filosofia sobre pressupostos ainda não questionados, de modo que ele não alcançou uma fundamentação mais segura a partir dos estratos mais originários da atividade científica. O *Lebenswelt*, marco do qual emana o nosso existir cotidiano e sobre o qual também se constrói a reflexão, teria sido esse pressuposto que, no entanto, Kant não chegou a conhecer ou, mais exatamente, não chegou a tematizar. As evidências do mundo da vida não foram consideradas por ele; elas permaneceram à margem de suas investigações sobre a fundamentação crítica do problema da ciência. Todavia, são elas que constituem o pressuposto imprescindível do saber científico e do pensamento filosófico (Cf. HUSSERL, 1984, § 28, p. 114). Ora, é precisamente esta temática do *Lebenswelt* que iremos desenvolver no próximo capítulo.

### Capítulo III

#### Implicação da crise: o esquecimento do *Lebenswelt*

Husserl tem-nos mostrado que o *objetivismo naturalista* tem produzido uma separação entre as ciências e o substrato de onde emergem, ou seja, o *Lebenswelt* (mundo da vida). O ‘abandono’ do *Lebenswelt* implica para as ciências a perda da do seu *elemento*, isto é, daquele solo originário *de onde* elas nasceram. Assim, este abandono se converte em saberes desorientados.

O *Lebenswelt*, por sua parte, transcorre segundo uma representação prévia do cosmos que não coincide com aquilo que é produzido pelas ciências da natureza. A experiência do *Lebenswelt* ocorre em níveis pré-científicos. A ciência, no entanto, procede de um mundo já constituído, no qual ela está imersa e pelo qual ela tenta expressar-se de um modo particular. Este modo do *fazer* científico no *Lebenswelt* não tem sido tomado na devida conta pelo saber científico, que pretende ser uma versão única do mundo real.

A ruptura que isso provoca, entre as ciências e o *Lebenswelt*, ocasiona a *desorientação* em que as ciências se encontram, ou seja, em que elas perderam a conexão com o mundo da qual elas provêm e recebem sentido. Parece que o que Husserl pretende recuperar é exatamente esta esfera pré-científica da vida e conscientizar-se de que o saber não é apenas uma dimensão parcial do *Lebenswelt*. Isso nos obriga a retornar e perguntar pelas ciências, ou seja, interrogar-nos pelo “*a priori*” concreto, pelo mundo das experiências pré-categoriais que subjaz ao fato das mesmas ciências. O problema da fundamentação das ciências remete ao âmbito das evidências primordiais, que constituem o *Lebenswelt*. As ciências descobrem-se a si mesmas como construções teóricas de outras evidências originárias ou, em outros termos, como evidências do *Lebenswelt*. O saber científico é então definido como um processo de *idealização da realidade concreta*, cuja consistência aparece homologada no *Lebenswelt*.

Para um diagnóstico mais preciso da situação, é preciso uma análise da ruptura a que já nos referimos, a saber, entre as ciências positivas e o mundo da vida. Como já temos enfatizado, as ciências têm sido contrapostas ao que constitui



seu solo e seu suporte, o *Lebenswelt*<sup>16</sup>. Se, por um lado, tal atitude permite reafirmar sua autonomia e sua peculiaridade, por outro, tal posicionamento conduz também a uma situação paradoxal da perda do suporte de sua sustentação.

Contudo, para sermos ainda mais exatos a respeito da *Krisis*, cabe neste momento a investigação de algumas questões, tais como: Em que medida o objetivismo das ciências tem relegado ao esquecimento as experiências mais originárias que essas mesmas ciências dão por pressuposto? Que conexões são necessárias estabelecer entre o ‘mundo das ciências’ e o ‘mundo da vida’? Ora, na perspectiva de Husserl, para se resolver o problema da crise das ciências implica recuperar e tematizar o *Lebenswelt*, lugar no qual as ciências têm seu assentamento. Assim, uma vez recuperado o *Lebenswelt*, urge esclarecer a relação existente entre este mundo e as ciências. A partir dessa relação, será possível então descobrir o sentido das construções científicas e estabelecer corretamente seu valor e alcance.

Husserl dirá a tal respeito, como já temos visto, que as ciências mostram a sua fragilidade exatamente naquela *ingenuidade* em que não se interrogam pelo mundo de onde emergem. Tal interrogação constituiria, pelo contrário, o horizonte da práxis científica humana, pois “a ciência é obra do espírito humano” e “toda pessoa que aprende supõe haver partido do mundo circundante vivido, intuitivo e pré-dado” (HUSSERL, 1984, § 33, p. 125). Mas, caso elas não o façam, elas se encerrariam no campo restrito do *a priori lógico-objetivo* e do *universo tecnológico* gerado por ele. Em outros termos, elas permaneceriam num mundo fechado em si, integrado por idealidades objetivas e do qual estaria ausente o *Lebenswelt*. Desta forma, a sociedade *tecnificada* transita sobre o esquecimento do seu fundamento, isto é, sobre a existência pré-científica. Além do mais, tal situação alimentaria tensões entre o mundo da técnica e o mundo da vida, uma vez que conduziria as ciências a perderem todo significado para a existência.

Nesta mesma linha de reflexão, Husserl enfatiza que, “na miséria de nossa vida, (...) essa ciência não tem nada a nos dizer. Em princípio ela exclui os problemas que são os mais candentes para o homem, o qual, em nossos tempos atormentados, sente-se à mercê do destino: os problemas do sentido e do não-sentido da existência humana em seu conjunto”. De resto, ele se interroga: “Não

---

<sup>16</sup> Cf. *Supra*, Cap. II, sec. 2.4.

requerem essas questões em sua generalidade e necessidade para os homens, reflexões e respostas racionalmente fundadas?” (HUSSERL, 1984, § 2, p. 11-12). Sua conclusão será, pois, a de que “a mera ciência dos corpos (*Körperwissenschaft*) evidentemente nada tem a nos dizer, visto que ela faz abstração de todo o subjetivar (*Subjektivieren*)” (HUSSERL, 1984, § 2, p.12).

Consequentemente, superar a *ingenuidade* pressupõe, para Husserl, ‘tomar consciência’ de que o saber científico se encontra sedimentado mediante um processo de “idealização” a partir do *Lebenswelt*. Daí o esclarecimento sobre o alcance da *Krisis* e o sentido das ciências exigirem uma investigação detalhada do mundo e dos mecanismos que têm conduzido a uma consideração científica deste mesmo mundo. Dado, pois, que a *Krisis* radica na concepção segundo a qual as ciências perderam o significado para a vida, faz-se necessário esclarecer o papel que ela deve desempenhar na manutenção da racionalidade e da liberdade enquanto valores fundamentais da vida humana (HUSSERL, 1984, § 3).

Assim, o mundo que é formado e organizado pelas e para as ciências não é mais um mundo que corresponde ao mundo do homem, aquele mundo em que o homem habita. O mundo, enquanto objeto da ciência, tem modificado o mundo da vida no qual o homem se encontra, passando a velar a realidade que o rodeia. Tal ocultamento tem efeito mediante a formalização da realidade, formalização que supera as coisas que o cercam na sua vida concreta. A quantificação dos objetos praticada pela ciência moderna, que opera com magnitudes exatas e objetivas, distancia as coisas de seu mundo concreto. A realidade parece assim velada pela formalização que tende a criar uma ‘outra realidade’ apta a ocultar o lugar da experiência concreta. Segundo Husserl, isto quer dizer que “a idéia da verdade objetiva é pré-determinada, em todo seu sentido, pelo contraste com a idéia de verdade na vida pré e extra-científica” (HUSSERL, § 34, p. 128).

Ora, a discrepância entre as ciências e o mundo do homem tem produzido diversas conseqüências, inclusive para as ciências. Estas, ao se desvincularem das questões que concernem ao homem, perderam o sentido e significado para a existência do próprio homem. Por isso, elas não se encontram em condições de desempenhar a finalidade da atividade que pretendem desenvolver. De modo que os problemas relativos ao homem na sua vida concreta encontram-se sem respostas, pois as ciências nada mais têm a dizer para o homem com respeito às suas questões vitais. Em outros termos, a cosmovisão do homem moderno, que é

determinado pelas ciências positivas, “significou um afastamento dos problemas que são decisivos para um humanismo autêntico” (HUSSERL, 1984, § 2, p. 11). Isto traz como resultado a perda do sujeito enquanto suporte das experiências pessoais e das intencionalidades dos atos humanos. De sorte que o mundo da objetividade absorve e anula aquilo que é mais especificamente humano ou, como declara o próprio Husserl: “O mundo matematicamente subtraído substitui o único mundo real” (HUSSERL, 1984, § 9, p. 54).

O cientista se encontra assim em uma situação paradoxal: a ciência e a técnica, que têm criado as condições e possibilidades da civilização moderna, parecem incapazes de perguntar e responder pelo sentido do *fazer* humano. É que as ciências positivas, ao contrário das ciências do espírito, desvincula-se das questões metafísicas, apesar de nessas questões estar em jogo a subjetividade humana enquanto razão, enquanto liberdade. Sobre tudo isso: a fenomenologia eleva a voz de protesto na medida em que o *fazer* científico não parece esgotar-se na descrição do meramente fático. Tratando do *fazer* humano, a ciência pressupõe também questões de sentido e finalidade (HUSSERL, 1984, § 1-2).

Podemos, pois, concluir que a perda do mundo da vida se explica pelo abandono que o objetivismo positivista tem demonstrado pela subjetividade. A ciência quantitativa que se debruça sobre os ‘corpos’ (*Körperwissenschaft*) abstrai todo o elemento subjetivo, centrando seu interesse apenas no dado. Daí podemos melhor entender a interrogação de Husserl: “O que nos tem a dizer a ciência sobre razão e não-razão? O que nos tem a dizer a ciência sobre nós homens, enquanto sujeitos desta liberdade?” (HUSSERL, 1984, § 2, p. 12). E poderíamos ajuntar: Como vê Husserl uma saída filosófica para esta questão?

### **3.1 O problema de um saber universal sobre o *Lebenswelt***

Com efeito, após ter caracterizado o presente cultural como uma época de crise das ciências, após ter analisado retrospectivamente a tradição filosófica ocidental das origens históricas do mal estar cultural – e havendo imputado a crise ao objetivismo e ao naturalismo – Husserl propõe uma saída para essa desorientação filosófica. Esta consiste na *recuperação do Lebenswelt*, ou seja, na recuperação do mundo originário da experiência pré-científica, instância apta a conferir sentido aos saberes. Trata-se do princípio capaz de devolver unidade à dispersa comunidade científica. O problema do mundo torna-se para a

fenomenologia husserliana um tema prioritário de investigação ao descobrir, na modalidade mais originária deste mesmo *Lebenswelt*, o lugar de assentamento das ciências e a instância última doadora de sentido a toda práxis e teoria. O mundo da vida proporciona um suporte comum a toda atividade humana, inclusive à atividade científica, através da qual se pretende superar a dispersão das ciências. Este mundo provê também a base para um saber de caráter universal, tal como a Grécia clássica já havia, de certo modo, intuído. Na verdade, não se trata propriamente do *Lebenswelt* tal qual se encontra na fenomenologia de Husserl. De resto, na conferência intitulada, *A crise da humanidade européia e a filosofia*, pronunciada em Viena no ano de 1935, Husserl se refere à Grécia antiga dos séculos VII e VI como a nação em que surgiu uma *nova atitude* de indivíduos para com o mundo circundante. Era uma atitude que se manifestava através de um novo tipo de criações espirituais e culturais que, segundo Husserl, os gregos chamavam de *filosofia* (Cf. HUSSERL, 1996, pp. 65-66). Na verdade, esta atitude filosófica não foi completamente esquecida ao longo da história do pensamento, haja vista que toda a filosofia medieval, por exemplo, se desenvolve toda ela a partir da inspiração e dos modelos deixados por Platão e Aristóteles. Eis a razão pela qual é mais exato falar, na Idade Média, de platonismos e aristotelismos. Essas correntes retornarão no limiar dos tempos modernos tendo, no entanto, como desafio principal a nova concepção que se inaugura com o advento das ciências exatas, como a física de Descartes e Galileu. É este novo horizonte científico e cultural que Husserl vai levar em consideração nas suas análises na *Krisis*. Ora, nesta obra o conceito de *Lebenswelt* irá assumir uma tal importância, a ponto de proporcionar-lhe a criação de um projeto destinado a superar justamente a crise das ciências. Na verdade, trata-se de um saber que lhe fornecerá uma chave de leitura para melhor compreender as intuições que lhe haviam ocorrido já no período das *Idéias*, mas que precisavam passar por novos desdobramentos e novas reelaborações na sua própria trajetória filosófica. Digamos que Husserl já colocava a *epoché* nas interrogações que ele fazia a respeito dessas ciências. Todavia, ele deveria operar uma reavaliação com respeito a esta noção justamente na *Krisis*. Nós retornaremos a esta problemática na seção 3.5 deste mesmo capítulo.

Dialogando com a filosofia moderna e, mais especificamente, com Kant, Husserl tenta recuperar, para a ciência, aqueles pressupostos de todo saber que são dignos de um interesse teórico universal. No entanto, pondera Husserl, Kant não

tinha nenhuma idéia de que a sua filosofia partia de “pressupostos não interrogados”, não suspeitava tampouco que os descobrimentos “indubitáveis” que residem em suas teorias o são apenas de maneira velada (HUSSERL, 1984, § 28). Ademais, as críticas de Husserl a Kant permitem já apontar para um dos possíveis significados do termo *Lebenswelt*, como também para o seu alcance. O mundo da vida é aquele “mais além” onde Kant não chega. É o âmbito do pré-lógico dado na evidência experiencial. Certo, Husserl admite que o ponto de partida filosófico de Kant pressupõe também questões que se referem a este mundo cotidiano que nos circunda e que nós experienciamos, tanto individualmente, quanto na condição de seres filosóficos em geral. Todavia, o que Husserl quer acentuar é um “encontrar-se já vivendo”, no sentido em que nós somos sujeitos para este mundo, ou seja, sujeitos que o experienciam, que o contemplam, que o interpretam e que com ele estão relacionados. De sorte que, como afirma o próprio filósofo: “Para nós, este mundo circundante tem um sentido ôntico somente na medida em que nós lho atribuímos a partir das nossas experiências, dos nossos pensamentos, das nossas valorações, etc.” (HUSSERL, 1984, § 28, p. 108-109). Evidentemente, toda iniciativa científica ou filosófica pressupõe um conjunto de evidências, ou seja, que o mundo existe, que existe antes que o cientista o investigue. Mas se trata de mundo, cujas posições de valores serão colocadas pelo próprio pensador no seu fazer filosófico. Este mundo é o solo pré-categorial sobre o qual a ciência, o pensador, estabelece as suas questões com a *intenção* de elevar à categoria do conhecimento aquilo que, de outro modo, uma percepção natural e ingênua nos outorgaria. Trata-se, portanto, de um saber anterior ao de certas ciências que operariam com uma determinada visão de verdade sobre o mundo e que considerariam as coisas como “seres em si”, a cuja investigação aplica-se o método objetivista-matemático. É este, na visão de Husserl, o mundo subjacente às questões colocadas por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*, primeira edição. Nesta primeira edição, diz Husserl: “Kant intenta uma fundamentação direta que desce até as fontes originárias, aos problemas autênticos da fundamentação que devem evidenciar-se a partir desse aspecto aparentemente lógico” (HUSSERL, 1984, § 28, p. 108). Contudo, objeta Husserl, as análises kantianas da *Crítica da Razão* partem de um solo que, paradoxalmente, não é questionado, e é justamente este solo que deveria determinar o começo mesmo e o sentido de suas perguntas (Cf. HUSSERL, 1984, § 28, p. 108). Assim, o saber originado no mundo pré-científico, cuja cotidianidade não aparece tematizada em

Kant, se torna o fundamento esquecido pelas ciências. Ora, é este saber – que coincide com o âmbito das evidências originárias – que a fenomenologia tenciona recuperar para convertê-lo em tema de um saber transcendental.

Com efeito, o *Lebenswelt* é o âmbito de fenômenos que até então se tinha mantido no anonimato. É o reino da subjetividade que havia permanecido precluso, mas que, ao seu modo – enfatiza Husserl – se desenvolve em toda experiência, em todo pensamento e em todo viver. No entanto, insiste o filósofo, esta esfera da experiência jamais havia sido devidamente enfocada, captada, tematizada ou concebida. É que nem a ciência objetiva, nem a ciência universal do subjetivo, nem a psicologia, nem a filosofia fizeram deste “mundo subjetivo” um de seus temas privilegiados (Cf. HUSSERL, 1984, § 28, p. 116).

Trata-se de um mundo de evidências e pressupostos aceitos acriticamente, um campo de investigação inexplorado, apesar de sua importância fundamental, pois ele se constitui como uma plataforma sobre a qual se assenta todo o saber. A realidade do *Lebenswelt* vem dado pela localização das coisas na esfera do subjetivo enquanto totalidade global de sentido. Sua qualidade global se expressa pelos termos “telos” e “valor”, em contraste com aqueles objetos da ciência que se caracterizam por uma suposta neutralidade objetiva. As ciências objetivas, em todo caso, tem depreciado esse mundo por considerá-lo um reino da subjetividade. O objetivismo não somente o tem relegado ao esquecimento, mas também dificultado seu descobrimento e tematização. Tem sobre ele justaposto uma cobertura artificial, composta, sim, pelo universo simbólico, mas um universo que é todavia gerado pelo processo matemático-formalizante. Ora, é justamente este âmbito que, para Husserl, desse ser recuperado pela filosofia (Cf. HUSSERL, 1984, § 28, 33).

A esta altura, não podemos mais evitar lançar a interrogação: que tipo de saber tem competência para tratar adequadamente o *Lebenswelt*?

### **3.2 O *Lebenswelt*: âmbito das evidências subjetivo-relativas**

A resposta a este problema pode ser deduzida da peculiaridade do que até agora temos desenvolvido e que vamos, nesta seção, aprofundar. Trata-se, mais uma vez, do *Lebenswelt*, visto agora pelo enfoque das evidências subjetivo-relativas. Tal especificidade do *Lebenswelt*, enquanto esfera do subjetivo-relativo, exclui os métodos científico-objetivos como procedimentos inadequados para sua exploração e estudo. É que *Lebenswelt* é inacessível, em sua própria essência, à metodologia

empírica praticada pelas ciências naturais e à quantificação formalizante da matemática. Daí decorre que a teoria que há de ocupar-se desse mundo não pode ter o mesmo caráter das ciências objetivas. Precisa, então, de um saber específico, um método próprio, ambos adequados à esfera de argumentos sobre os quais ela irá versar. Necessita-se, portanto, de uma episteme peculiar, ou seja, de um saber subjetivo sobre o mundo das experiências subjetivo-relativas (Cf. HUSSERL, 1984, § 34). Isso constitui uma área específica de investigação suscetível de originar um novo tipo de conhecimento. Um saber que não verse sobre o mundo enquanto reino dos objetos e campo de idealizações matemáticas, mas sim sobre o “como” universal do viver no mundo enquanto pressuposto de toda objetividade. É neste sentido que o *Lebenswelt* se apresenta como o domínio não somente das intuições subjetivo-relativas, mas também das verdades científicas ou, nas palavras de D. K. Kuypers: “O *Lebenswelt*, enquanto domínio de evidências originárias, é o fundamento sobre o qual repousa a ciência como teoria” (KUYPERS, 1968, p. 74).

O caráter transcendental do *Lebenswelt* previne também contra a tentação de se equiparar o subjetivo ao objetivo, no sentido em que a psicologia moderna tende a fazer do subjetivo – enquanto objeto de estudo – um objeto como outro qualquer que se prestaria a uma investigação sem levar em conta a característica essencialmente experiencial, vital, subjetiva, deste mesmo objeto. Com efeito, o que Husserl lamenta é justamente o fato de que, desde “a instauração do objetivismo moderno do conhecimento do mundo”, aquilo que se chama de psicologia adquiriu o status de uma ciência “objetiva” do subjetivo (Cf. HUSSERL, 1984, § 34, p. 130). Não obstante, a ciência possibilitada pelo descobrimento do *Lebenswelt* engloba todos os problemas relativos ao ser e ao conhecimento. Versam não somente sobre as questões gnosiológicas que desempenham uma função na vida pré e extra-científica, mas também sobre aquelas que concernem às ciências objetivas, obviamente num nível mais profundo, que é a base e o fundamento de toda teoria. Na verdade, *é a ciência que retoma os problemas da razão*.

Assim, o *Lebenswelt* constitui um campo de alcance geral concernente a todo ser, e por isso, suscetível de gerar um saber universal. Qualquer conhecimento ou qualquer verdade que tenha pretensões à universalidade requer um tema que englobe todos os seres, juntamente com os seus aspectos essenciais. Contudo, isso não significa que tal saber geral deva transgredir as áreas específicas das quais se ocupam as ciências particulares. O saber do *Lebenswelt* não pretende monopolizar

nem a verdade, nem o método, nem tampouco o conhecimento. Ocupa-se tão-somente da tentativa de elucidar o sentido de que todo ser é dotado (Cf. GÓMEZ-HERAS, 1989, p. 223). É o que Husserl pretende explicar com o que ele chama de “mundo pré-dado enquanto tal”, isto é, um mundo que se apresenta provido de sentido e de validade ôntica, um mundo que continuamente atinge esse sentido e essa validade sob a modalidade de novas formas na nossa vida consciente (Cf. HUSSERL, 1984, § 39, p. 151). Esses aspectos específicos de que partilha todo ser são, no entanto, objetos da ciência universal. Com efeito, enquanto as ciências particulares versam sobre aspectos peculiares do ser do mundo, a fenomenologia transcendental pretende ocupar-se dos seres numa dimensão que é comum a todos; a sua referência é o mundo da vida do sujeito. Assim, a filosofia se ocupa do mundo e, ao mesmo tempo, pertence ao mundo na medida em que, observa J. Gomez-Heras, “esse mundo é um mundo do sujeito para o sujeito” (GÓMEZ-HERAS, 1989, p. 224).

O saber do *Lebenswelt* responde como um novo sentido ao ideal moderno de ciência. Na perspectiva de Husserl, a partir do Renascimento a filosofia acreditou poder realizar a idéia de um saber universal sob a modalidade da ciência objetiva (Cf. HUSSERL, 1984, § 3). Tal objetivo fracassou e ocasionou a desorientação contemporânea das ciências. O que pretende a episteme a respeito do *Lebenswelt* é retornar à reflexão filosófica na situação anterior ao processo de sedimentação dos saberes objetivos. Assim ela poderá descobrir o solo comum de onde emergiram todas as teorias sem, no entanto, dever necessariamente debruçar-se sobre cada uma delas em particular. Esse terreno inexplorado, se investigado, poderá possibilitar uma verdade de caráter universal. O retorno ao *Lebenswelt* possui um objetivo certo: recuperar o âmbito da realidade originária anterior a toda conceituação científica. Isto constitui um tema de alcance universal apto a gerar um saber também universal; isto significa também que o *Lebenswelt* continuará aberto a toda investigação e ulterior indagação.

É então que entram em ação os mecanismos redutores da *epoché* no sentido de evitarem uma limitação, uma “objetivação” ou cristalização do conceito de saber. Recuperado o *Lebenswelt*, a filosofia disporá da dimensão mais originária da realidade que subjaz a todo ser e a todo saber. Temos, pois, com isso, um argumento adequado para uma ciência universal que se ocupa de todo ser enquanto ser-partícipe do sentido do *Lebenswelt* do sujeito. Eis também a razão pela qual



Husserl nega o caráter universal das ciências modernas, incluindo a filosofia tradicional, cuja ênfase repousa sobre o objeto e, conseqüentemente sobre o abandono do sujeito. Esta ciência moderna, diz Husserl, “traz na esfera das suas investigações apenas os pólos objetivos constituídos, e é cega frente ao ser da vida concreta e plena que os constitui transcendentemente” (HUSSERL, 1984, § 52, p. 178).

Certo, o *Lebenswelt* possui um caráter *subjetivo*. Já a área da verdade objetiva é previamente descartada pela *epoché*. O conhecimento que essa verdade gera supõe uma adequação entre o objeto conhecido e sujeito cognoscente. A relação que se dá é, portanto, uma relação entre o sujeito e objeto. A homogeneidade da natureza entre o objeto e o sujeito do conhecimento converte um em expressão adequada do outro, visto que a cada dado corresponde uma evidência, uma verdade e um saber específicos. Ora, para o saber do *Lebenswelt* a ciência deve ser uma ciência subjetiva sobre o subjetivo. Daí uma rejeição, por parte de Husserl, com relação à psicologia empírica que pretende ser uma ciência apta a analisar a subjetividade quando, na verdade, ela é uma ciência objetiva que se volta para o subjetivo. Reportamo-nos novamente aqui à contraposição entre os saberes objetivos – construídos sobre a *naturalistische Einstellung* e cujo conteúdo são os “corpos” (Körper) – e os saberes subjetivos, constituídos sobre a *phänomenologische Einstellung*. A fenomenologia é uma ciência das essências; ela tem, portanto, um caráter intuitivo que se coloca em oposição às ciências naturais. Estas últimas, dotadas de um caráter discursivo, são de fato, saberes sobre os “corpos” (Körper) (Cf. GÓMEZ-HERAS, 1989, p. 225).

Quando Husserl fala de um saber contraposto ao saber que se adquire pelas ciências naturais, ele está pensando nas chamadas “ciências do espírito” ou da cultura. Estas pertencem à “dimensão espiritual do homem”. O interesse teórico de tais conhecimentos centra-se sobre os homens enquanto pessoas, isto é, em torno de suas vidas e de suas criações. Seres que articulam as suas vidas na relação social “eu-nós” e sedimentada em instituições que chamamos família, nação, etc. É o conjunto de fenômenos culturais que Husserl significa pelo termo de *Lebenswelt*, o qual, por isso mesmo, implica uma atividade criadora de produções espirituais típicas do homem e das civilizações que ele constrói ao longo da história. É assim que, para o fenomenólogo, nós aprendemos a entender o mundo, que está heraclitianamente a fluir através de uma aquisição espiritual que simultaneamente

continua se tornando “uma unidade de uma configuração espiritual”, “uma formação de sentido de uma subjetividade universal proto-operante”. Também pertence “essencialmente a esta obra cosmo-constituente o fato de que a subjetividade se objetive a si mesma como humana, como integrante do mundo” (HUSSERL, 1984, § 29, p. 117). Assim, o saber que se alcança não é mais o de uma ciência objetiva, pois, para Husserl, a “idéia da verdade objetiva”, já é de antemão definida “pelo contraste com a idéia da verdade da vida pré e extra-científica” (HUSSERL, 1984, § 34, p. 128). O que se alcança, portanto, é uma ciência subjetiva, cujo conteúdo é também subjetivo. Um saber não exato, mas evidente. Nele não se procede mediante quantificações e formalizações matemáticas, mas mediante através de intuições de fatores “meramente subjetivo-relativos” que compõem o mundo pessoal da vida (HUSSERL, 1984, § 34, p. 129).

Expurgado e recuperado o mundo da vida pela *epoché*, que o tirara do esquecimento, resta-nos ainda determinar o modo adequado de tematizá-lo através de uma ciência universal. Tal propósito requer evidentemente uma investigação crítica, ela exige, além do mais, “uma cautela particular” em virtude das peculiaridades do objeto em questão (HUSSERL, 1984, § 33, p. 126). Uma primeira abordagem da questão parece exigir um desenvolvimento sob a forma do “problema da particularidade” dentro da problemática das ciências objetivas. Como temos visto, tais ciências rechaçam a metafísica como um saber que se pretende capaz de fornecer um sentido e uma validade à suas teorias, enquanto que elas próprias estão aptas a conferir ao conhecimento objetivo a dignidade derivada dos fundamentos últimos que ela tenciona investigar. Segundo Husserl: “A todas as ciências objetivas falta o saber do principal, ou seja, o saber daquilo a que as configurações teóricas do saber objetivo forneceriam o sentido e a validade e, por conseguinte, a dignidade de um saber radicado no fundamento último” (HUSSERL, 1984, § 32, p. 123).

Dado, pois, o vazio ocasionado por essa falta do saber principal, as ciências objetivas, no campo da reflexão sobre os próprios pressupostos, não podem senão justificar a necessidade de uma abordagem *instrumental* do tema do *Lebenswelt*, que estaria a serviço da plena fundamentação da ciência (Cf. HUSSERL, 1984, § 33, p. 126). Ao mesmo tempo, Husserl nos acautela sobre a possibilidade de que o *Lebenswelt* possa ser tomado como um argumento de uma teoria da ciência ou, mais precisamente, como subordinado e parcial dentro da temática da ciência

objetiva. Mas, neste sentido, ele se reduziria a uma metodologia das ciências objetivas sem constituir-se num campo autônomo de reflexão e de construção de um saber específico próprio (Cf. HUSSERL, 1984, § 33, p. 126).

É nessa direção que vai a interpretação de E. Stein ao afirmar: “O conceito ‘mundo da vida’ foi elaborado e progressivamente incorporado à terminologia filosófica no século XX precisamente a partir da problemática da fundamentação da filosofia e das ciências”. Nesta perspectiva, a motivação inicial para o aparecimento do *Lebenswelt* não foi uma tentativa de se buscar uma solução para o próprio *Lebenswelt*; ela tinha antes como objetivo resolver o problema do fundamento da filosofia usando o *Lebenswelt* como instrumento. Dessa forma, o conceito de *mundo da vida* não era tomado por ele mesmo, ou seja, como objeto de estudo no sentido de resolver alguma questão relativa ao próprio conceito (Cf. STEIN, 2004, p. 45).

Nesta sua interpretação, Stein parte do pressuposto de que se percebe inicialmente um certo caráter de imprecisão no termo, no sentido em que ele se apresenta de forma inexpressiva e *ante-predicativa*. Esta é a razão pela qual ele enfatiza o fato de não ter introduzido este conceito por ele mesmo, ou seja, como um conceito autônomo, auto-suficiente. Onde também este autor sugerir que o mesmo conceito poderia ser modificado ou ainda substituído por outros, caso respondam mais fielmente à questão do fundamento.

Certo, uma das características principais do século XX é a crise dos fundamentos e, ligada essencialmente a esta, a crise da metafísica em geral e aquela dos valores. Todavia, tal preocupação não é exclusiva de Edmund Husserl, haja vista que o conceito de *Lebenswelt* se relaciona com o conceito de racionalidade, na medida em que este procura o fundamento último para o conhecimento. Convém, porém, deixar claro, como já temos demonstrado no primeiro capítulo, que não se trata de uma racionalidade típica do conhecimento científico e tecnológico; neste sentido, ela seria mais uma racionalidade instrumental (Cf. MOURA, 2001, p. 186). A racionalidade a que nos referimos diz respeito à justificação das proposições científicas e, de certo modo, das proposições filosóficas; trata-se, portanto, de uma racionalidade que, como observa Stein, “responde às exigências últimas da razão: e é *a priori*” (STEIN, 1994, p. 46). O conceito de *Lebenswelt* liga-se, desta forma, a essa racionalidade *a priori*, que estimula a reflexão e a indagação e tem como objetivo a justificação racional das proposições científicas e filosóficas em vista do fundamento das coisas. Neste

sentido, o *Lebenswelt* é o produto de uma percepção que não se esgota na simples *empeiria*, de sorte que este mundo não poderia ser tomado como algo separado quando buscamos justificar as proposições sobre ele. Assim, segundo Stein, o mundo da vida não está fora de nós, “mas é *algo* que nos acompanha como seres racionais que interrogam e buscam explicações racionais da racionalidade cognitiva e científica” (STEIN, 2004, p. 48. *Itálico do autor*).

Esta busca pelo fundamento e os questionamentos que a acompanharam tiveram expressões diferentes ao longo da história do pensamento. Estes questionamentos se manifestaram, por exemplo, no ceticismo e, na Idade Média, na “controvérsia dos universais”, ou ainda na disputa entre racionalismo e empirismo. Todavia, na busca do fundamento deve-se ir além da querela entre as diferentes correntes, pois o conceito de *Lebenswelt* aspira a um mundo diferente, vale dizer, um mundo prático, real, culturalmente vivo, no qual se enraízam nossas proposições científicas e filosóficas (Cf. STEIN, 2004, p. 51).

Ora, já no final do século XIX, Avenarius e Nach apresentavam a necessidade de um retorno à experiência pré-científica, imediata e pura. Segundo esses autores, um tal retorno pressupunha um caminho que nos levasse ao “imediatamente dado”, ou como eles próprios chamam, ao “conceito do mundo natural ou conceito natural do mundo” (*natürlichen Weltbegriff*), que deveria estar na base de todas as teorias filosóficas e científicas. Para Avenarius em particular, este ponto de partida natural forma um complexo unitário, que mantém uma unidade e um equilíbrio entre o indivíduo e o seu contexto. Esta unidade representaria uma espécie de caráter do previamente dado, de sorte que tanto o elemento físico como o psíquico representam apenas dois aspectos diferentes do ser que pode ser pesquisado do ponto de vista empírico-natural-objetivo (*Apud* STEIN, 2004, p. 81-82). É possível, pois, que as idéias de Nach e Avenarius tenham uma ligação e uma influência sobre a teoria de Husserl. Com efeito, as exigências que Husserl colocava para a fenomenologia também eram de um retorno a uma experiência pura e originária, na qual se expressaria o elemento intencional-objetivo da experiência do *eu* (enquanto ligado ao sujeito), bem como o elemento do mundo. De certo modo, isso deve ser apresentado, de acordo com Husserl, como o originalmente dado, eliminando assim um certo positivismo naturalista. A busca era por um mundo da experiência que tivesse um caráter unitário frente ao universo psíquico-subjetivo e ao universo exterior objetivo.

Não obstante, a análise do *Lebenswelt* parece ir além de sua mera função fundante das ciências. Pois, na perspectiva de Husserl – e à diferença da interpretação de Stein a que acima nos referimos – a exposição desse conceito aponta para o problema do sentido do ser do mundo no qual vivem os homens. Podemos, pois, dizer que o *Lebenswelt* pré-existe como âmbito pré-dado ao homem antes da ciência e, desse modo, a questão da entidade do *Lebenswelt* exige ser colocada de maneira autônoma *an und für sich*, desvinculando-o de sua relação quase que exclusiva com as ciências objetivas. A verdade do saber é distinta daquela das ciências de tipo lógico-matemático, pois o saber intuitivo-fenomenológico é uma verdade pré-científica que se funda sobre a experiência pura. *A esta corresponde a essência do Lebenswelt*. O conhecimento deste mundo é, portanto, de caráter pessoal e dado na experiência cotidiana.

Mas uma objeção inevitável se levanta. Sendo o *Lebenswelt* um mundo de experiências subjetivas e de experiências pré-científicas fluentes, poderá este mundo reivindicar para si um saber e um tema de caráter universal? Ora, sobre o relativo e o mutável parece não ser lícito falar de enunciados universalmente válidos. Mas tal objeção Husserl responde ponderando que o *Lebenswelt* possui determinadas estruturas gerais, possui também uma espécie de “universais do existir concreto” e possui ainda instâncias invariantes do fluxo, não consideradas relativas. Estas constituiriam a matéria universal de um saber também de caráter universal. Trata-se, na visão do filósofo, de *estruturas gerais* do mundo, da experiência transcendental enquanto tal (Cf. HUSSERL, 2004, § 37).

O mundo enquanto mundo da vida tem já em seu estado pré-científico estruturas semelhantes às das ciências objetivas. Contudo, para Husserl: “Os corpos familiares para nós no *Lebenswelt* são corpos reais, mas não corpos no sentido da física” (HUSSERL, 1984, § 36, p. 142). Isto quer significar que o categorial do mundo da vida tem os mesmos nomes, mas não se preocupa com idealizações teóricas e subtrações hipotéticas. Como então Husserl tematiza fenomenologicamente este *mundo da vida*?

### 3.3 Tematização fenomenológica do *Lebenswelt*

Como temos visto, de acordo com Husserl, a objetivação, produto da atividade científica, implica na tematização do objeto isolando-o do mundo no qual ele é percebido. Neste sentido, a concepção do mundo apresentada pelo cientista

ignora o horizonte perceptivo, na medida em que ele não o tematiza produzindo, assim, uma idealização abstrativa.

Por conseguinte, a redução fenomenológica, ao colocar entre parênteses a concepção de mundo apresentada pelo pensamento científico, implicaria ainda que se conservasse uma espécie de inerência da consciência a este mesmo mundo que ela procurava investigar; isto se apresentava sob a forma de um horizonte mundano não tematizado. Curiosamente, como observa Paisana, isto ainda se verificava em *Idéias I*, com relação à questão da *Krisis* (Cf. PAISANA, 1992, p. 273). Neste sentido, se a *epoché* fenomenológica pretende manter sua radicalidade, não poderá situar-se a um nível meramente temático, mas deverá também desenvolver-se num nível pré-temático, vale dizer, no nível da própria crença no mundo como horizonte da vida.

Portanto, se se pretende manter a radicalidade da redução, far-se-á necessária uma reelaboração fenomenológica da concepção pré-científica do mundo ou, mais precisamente, de uma fenomenologia do mundo da vida. Isto se revelou como uma razão a mais para que Husserl não seguisse o percurso realizado pelas ciências positivas. De modo que ele não partirá do horizonte perceptivo – que isola progressivamente o objeto tematizado – mas, ao contrário, do próprio objeto, através do qual ele tentará retornar ao horizonte do qual este mesmo objeto emergiu.

Para Husserl, a ciência em geral é uma atividade de homens que se encontram, eles também, no mundo. Trata-se do mundo da experiência universal, no qual e pelo qual se desenrola uma atividade prática, orientada para as formações do espírito que convergirão para uma espécie determinada de conhecimento, chamado conhecimento teórico (Cf. HUSSERL, 1984, § 32-33). Dessa forma, o conhecimento científico não se desenvolve originalmente, e tão-somente, num horizonte de objetos teóricos, mas num horizonte vital, prático, de fins e valores a efetuar. No entanto, alguns autores acusam o filósofo de não haver suficientemente tematizado o *Lebenswelt*.

### **3.4 Não teria Husserl tematizado positivamente o *Lebenswelt*?**

Com efeito, para alguns intérpretes – entre os quais se inclui Gadamer – parece que Husserl jamais chegou a caracterizar positivamente este horizonte vital. Na verdade é o próprio Husserl quem, nas suas retratações sobre as *Idéias I*, confessa que naquela época (1913) ainda não havia penetrado suficientemente no

significado do fenômeno do mundo. De sorte que a teoria da “redução transcendental”, já presente nas *Idéias*, somente depois tenderia a complexificar-se e a completar-se (Cf. GADAMER, 1997, p. 373).<sup>17</sup> Ainda nesta perspectiva, Gadamer irá chamar a atenção para o fato de que o conceito de *Lebenswelt* é essencialmente histórico e não centrado num universo já dado, num mundo que é, mas num mundo que está culturalmente vindo a ser. Consequentemente, a idéia infinita de um mundo verdadeiro deixa-se formular somente na própria experiência histórica ou, mais exatamente, a partir e através da progressão infinita dos mundos humano-históricos. De resto, Gadamer reconhece que se pode indagar da estrutura dos mundos que os homens, em diferentes épocas e em diferentes lugares, experienciam; isto representaria a possibilidade de uma experiência do mundo como tal, ou mais precisamente, do mundo na sua totalidade. Poder-se-ia mesmo falar de uma ontologia do mundo. Uma tal ontologia continuaria sendo diferente daquilo que pudessem proporcionar as ciências da natureza, pois segundo Gadamer, ela se apresenta como uma tarefa filosófica que considera a estrutura essencial do mundo como seu objeto. Portanto, a conseqüência que inevitavelmente ressalta desta interpretação é a de que o *Lebenswelt* husserliano se manifesta como “o todo que estamos vivendo enquanto seres históricos” (GADAMER, 1997, p 375).

Numa perspectiva que nos faz lembrar aquela de Gadamer, se colocam as considerações de Granel, que também acentua que a definição do *Lebenswelt*, dada por Husserl na *Krisis*, é meramente negativa, opondo-se pura e simplesmente ao mundo científico. Eis por que, para o autor, o retorno da razão à percepção efetua-se ainda a partir do predomínio das evidências da razão, enquanto que os próprios textos de Husserl não permitem que se façam suposições mais ousadas ou aprofundadas (*Apud* PAISANA, 1992, p. 274).

A partir das considerações que acabamos de desenvolver, podemos afirmar que, na lógica interna do pensamento husserliano, o termo *Lebenswelt* adquiriu

---

<sup>17</sup> Na verdade, a mesma observação que faz Gadamer com relação a Husserl, ele a aplica também a Dilthey quando este, segundo o autor de *Verdade e Método*, combateu o criticismo dos neokantianos. Assim como Husserl, diz Gadamer, Dilthey também retornou até a unidade da vida, até “o ponto de vista da vida”, ou até aquilo que se assemelha à “vida da consciência” de Husserl. No entanto, sublinha Gadamer, ele também não definiu positivamente, ou precisamente, este horizonte vital. Assim, Dilthey teria apenas procurado contrapor polemicamente o ponto de vista da vida ao pensamento metafísico, enquanto que Husserl não teria a menor noção (*Vorstellung*) da conexão deste conceito com a tradição metafísica, sobretudo com o idealismo alemão. Por outro lado, ele observa que o propósito husserliano não é propriamente falar de consciência, “nem sequer da subjetividade, mas de ‘vida’”. (GADAMER, 1997, p. 374).

numerosas e variadas respostas para as interrogações que, ao longo de cinco décadas, permearam as reflexões do filósofo em torno do sentido do mundo da ciência e da técnica. Primeiramente, podemos dizer que, segundo as interpretações dos autores que acabamos de evocar, a definição que aplica Husserl ao *Lebenswelt* como um horizonte vital seria, de fato, uma definição *negativa*, no sentido em que ela se apresentaria tão-somente em oposição ao pensamento científico e, neste caso, ela teria um aspecto *não tematizado*, ela seria meramente negativa. Todavia, já na *Krisis*, Husserl insiste sobre a necessidade de não somente orientar-se para o *Lebenswelt*, mas também de focar a atenção sobre o *Lebenswelt*. Como ele próprio enfatiza numa nota do parágrafo 36, uma coisa é viver em consonância com os nossos fins, aqueles fins que nos são habitualmente válidos e que nos permitem, portanto, viver no horizonte do *Lebenswelt*. Neste sentido, tudo o que acontece e se desenvolve nessa esfera de atividades existe no *Lebenswelt* e de acordo com o *Lebenswelt*. Outra coisa, porém, é focalizar a sua atenção no *Lebenswelt* como num horizonte universal portador de sentidos e principalmente, como o próprio Husserl declara, “tematizar o fim que está em vista *como* um ser dentro deste mesmo horizonte, isto é, o *Lebenswelt* que se acabou de tematizar” (HUSSERL, 1984, § 36, p. 142).

Ora, ao tomarem o *Lebenswelt* apenas no seu caráter de *negatividade*, isto é, como um horizonte pré-teórico, não temático e não atual, a concepção daqueles autores parece ter-se limitado simplesmente ao nível do objeto atual, não considerando, portanto, o *nível das vivências que o visam*. Todavia, repitamos uma vez mais, o centro das atenções de Husserl se volta, já na *Krisis*, para a necessidade de se estudar o *Lebenswelt* não meramente a partir de uma atitude natural, mas, antes de tudo, a partir e através de uma *epoché* completamente única e universal (Cf. HUSSERL, 1984, § 39, p. 151). É, de resto, nesta mesma direção que vai a interpretação de Paisana, segundo a qual: “o mundo surge, pois, como *correlato da própria vida e não apenas como correlato de uma consciência atual*” (PAISANA, 1992, p. 274. Itálicos do autor). É curioso notar que, no parágrafo 38 da *Krisis*, Husserl colocará toda a ênfase nesta correlação que se estabelece entre a constante consciência da existência universal – e do horizonte universal dos objetos que existem real e atualmente – e as alterações das nossas concepções relacionadas com eles, isto é, com *a maneira pela qual eles aparecem para nós e como eles são válidos para nós*. Mais curioso ainda é notar que Husserl introduz



nesta correlação a questão da vontade, no sentido em que nós percebemos que adquirimos um número de tipos que jamais haviam sido tematicamente investigados. Além do mais, trata-se não somente de coisas individuais, mas também de sínteses, sínteses estas que, segundo o filósofo, se produzem constantemente e intencionalmente através de validades de horizontes que se sobrepõem e se englobam mutuamente (Cf. HUSSERL, 1984, § 38, p. 148).

De forma mais aprofundada, Husserl retoma a estrutura não temática da consciência que ele já havia apresentado em *Idéias I*. Mas, diferentemente da maneira como aparecia nesta obra, onde revestia um caráter mais teórico, o interesse do autor agora se volta não para descrever os objetos, mas para fazer ressaltar o *modo*, ou o *como* (wie) *eles surgem à consciência*. A partir da explicação sobre o modo de os objetos aparecerem à consciência, o mundo da vida pode tornar-se mais acessível à tematização. É o que o próprio Husserl explicita ao sugerir que devemos doravante modelar esta maneira de conhecimento dando-lhe uma nova e universal validade de interesse. Ele sugere também que se estabeleça um interesse universal e consistente com relação ao “modo” como se apresentam os dados e os próprios *onta*. Não se deve, porém, fazê-lo de maneira direta, mas antes considerando-se os objetos na maneira “como” se apresentam. Isto implica que o nosso interesse esteja exclusivamente e constantemente direcionados para o “como”, e devemos fazê-lo através da alteração das validades relativas e dos *aparecimentos* subjetivos. Assim, a validade coerente e universal do mundo, ou melhor, o próprio mundo, *vem a ser para nós* (Cf. HUSSERL, 1984, § 38, p. 148).

Parece, portanto, ser esse o motivo da nova e fundamental metodologia reivindicada agora pelo autor na tentativa de construir uma fenomenologia do *Lebenswelt*. E esta tentativa tem como orientação principal interrogar, de maneira consistente, conseqüente e exclusiva, o *como* o mundo se dá na suas “intencionalidades” manifestas ou implícitas. Desdobrando estas “intencionalidades” diante de nós, devemos repetidamente dizer a nós mesmos que, sem elas, os objetos e o mundo não existiriam para nós. Melhor ainda: estes objetos existem para nós somente consoante o sentido e o modo de ser que eles adquirem a partir do seu constante surgimento no seio dessas *realizações* subjetivas (Cf. HUSSERL, 1984, § 46, p. 163).

### 3.5 Necessidade de uma reflexão para efetuar a explicitação do *Lebenswelt*

A partir desse modo, a fenomenologia parece tematizar aquelas estruturas mais universais que, por um lado, são as estruturas estabelecidas pela reciprocidade entre a *coisa* e o *mundo* e, por outro, são a *consciência das coisas pelo sujeito* (HUSSERL, 1984, § 37). A polaridade sujeito-objeto aparece como um esquema fundamental do *Lebenswelt* ou, mais precisamente, como uma estrutura correlacional que se refere à intencionalidade e aos objetos. Eis por que a mudança de perspectiva e o interesse pela atitude fenomenológica levam Husserl a interrogar-se pelos objetos segundo *o seu como e segundo o seu modo de doação em e para o sujeito*.

Como temos tentado demonstrar, para tematizar o *Lebenswelt* precisamos preocupar-nos não apenas *com o que aparece*, ou seja, com o objeto, mas, sobretudo, com o *modo* pelo qual o objeto aparece; e isto tem a ver com as vivências intencionais. Tal preocupação já estava, por assim dizer, presente nas *Investigações Lógicas*, na qual o fenômeno para Husserl, além de ser considerado como “o objeto da experiência possível”, era analisado sobretudo na maneira pela qual ele surgia à consciência. Daí podemos propriamente falar de uma experiência e de um conhecimento intencionais integrados e unificados no fluxo das vivências. Consequentemente, tudo isso leva a crer que o filósofo deveria elaborar e explicitar aquilo que, desde o início de seu pensamento, ele já havia intuído e, de certo modo, descoberto.

O *Lebenswelt* pressupõe sempre um horizonte no qual surgem objetos. Trata-se de um horizonte pré-dado que se oferece à consciência. Todavia, pondera Husserl, há uma diferença essencial entre a maneira pela qual nós somos conscientes deste horizonte e dos objetos que nele aparecem. Em outros termos, este horizonte só tem sentido na medida mesma em que os objetos que nele surgem são objetos para a nossa consciência. Assim, embora o horizonte e seus objetos formem uma unidade inseparável, as coisas nos são “dadas” como válidas – acentua Husserl – somente na medida em que dela somos conscientes *dentro deste mundo-horizonte* (Cf. HUSSERL, 1984, § 37, p. 146). Nunca é, pois, demasiado enfatizar: as coisas, os objetos, compreendidos no *Lebenswelt*, só têm sentido enquanto forem dados e, portanto, válidos *para nós*.<sup>18</sup> Tal atitude possibilita uma

---

<sup>18</sup> Não sem relação com esta perspectiva se encontra uma afirmação de Husserl, em *Experiência e juízo*, segundo a qual: “Antes de cada atividade de conhecimento *está já lá o objeto do conhecimento*

esfera de surpreendentes descobertas com relação à existência daquelas correlações que constituem o que Husserl chamará de “*a priori universal da correlação*”. E é justamente este campo específico da análise intencional que é suscetível de ser convertido, desdobrado e tematizado num exame reflexivo e descritivo (HUSSERL, 1984, § 46). Podemos assim afirmar que todo ser – independentemente dos seus componentes constitutivos – é *index* de um sistema subjetivo de correlação.

Sobre este *a priori* correlacional, o autor Marcus Sacrini A. Ferraz observa que Husserl estabelece uma clara distinção entre o objeto enquanto um ente existente por si próprio e o objeto enquanto um conjunto de modos de doação subjetivos; este é justamente o *objeto intencional*. A este propósito ele cita o próprio exemplo que Husserl aduz na *Krisis*, ao dizer: “De uma árvore, pode-se enunciar que ela queima, mas uma árvore percebida ‘enquanto tal’ não pode queimar” (HUSSERL, 1984, § 70, p. 239). Com este exemplo, lembra o autor, Husserl quer mostrar a diferença entre o *fenômeno* e o *objeto*. O *fenômeno* se refere a um componente da correlação fenomenológica entre o pólo subjetivo e o objeto intencional, de sorte que ele só se sustenta na medida mesma em que vigora esta correlação. Ora, já o objeto se apresenta como um ente autônomo, mesmo estando submetido a modificações físico-químicas. Neste caso, conclui o autor, não se podem atribuir ao fenômeno as mesmas modificações sofridas pelo objeto, pois isto “seria confundir o domínio da atitude fenomenológica com o domínio dos entes naturais estudados pelas ciências empíricas” (FERRAZ, 2009, p. 53).

Como o próprio Husserl relembra, a intuição deste *a priori correlacional* – referente aos objetos experienciados e à maneira como eles se dão – ocorreu-lhe pela primeira vez no período em que ele elaborava as *Investigações Lógicas*, em torno de 1898. Ainda segundo o filósofo, esta descoberta o afetou tão profundamente que todo o seu trabalho posterior passou a ser dominado pela tarefa de elaborar sistematicamente este *a priori*. E esta elaboração era tão necessária quanto essas intuições se revelavam difíceis de serem apresentadas adequadamente naquela época. Não obstante, conclui Husserl, a filosofia contemporânea – e até mesmo as chamadas escolas fenomenológicas – preferem

---

como ‘*dynamis*’, que deve tornar-se enteléquia” (HUSSERL, 1973, p. 24). Itálicos do autor, exceto a palavra *dynamis*.

permanecer naquela antiga “ingenuidade filosófica” (Cf. HUSSERL, 1984, § 48, pp. 168-169).

A estrutura própria do *Lebenswelt* se apresenta como um mundo espacial e temporal, no qual cada coisa possui, conseqüentemente, uma extensão e uma duração ou, em outros termos, possui uma posição no tempo e no espaço. Ora, como observa Husserl, nós somos conscientes do mundo através de uma consciência desperta. E é assim também que este mundo é válido para nós, isto é, na medida em que ele se torna um horizonte universal portador de sentido. Por conseguinte, a percepção relaciona-se tão somente com o presente. Todavia, pondera Husserl, este presente é sempre considerado como tendo um passado infinito atrás de si e um futuro que se abre diante de si (HUSSERL, 1984, § 46, p. 162). Assim, a exploração da multiplicidade dos modos subjetivos de dar-se originalmente ao mundo nos reenvia, além da contingência dos fatos, a uma realidade dada na consciência humana e na comunidade da qual o homem faz parte. A investigação daquelas modalidades da mudança perene das coisas, a consideração da correlação entre o aparecer e o aparecido, assim como a análise das mutações de intencionalidades obtidas, fazem surgir diante de nós um sistema de estruturas concernentes a todo ser e a todos os seus modos subjetivos de surgimento no tempo e no espaço. Desse modo, as vivências e o próprio mundo da vida, devido à estrutura da consciência, só podem ser tematizados na medida em que os consideremos sobre um *nível reflexivo*. Em outros termos, o *Lebenswelt*, ao ser tematizado e explicitado, torna-se ao mesmo tempo acessível à reflexão (Cf. PAISANA, 1992, p. 276).

Ao final do parágrafo 46 da *Krisis*, ao retomar a análise da temática universal, Husserl enfatiza mais uma vez a necessidade de se perguntar, não pelos objetos enquanto tais, mas pela maneira *como* estes objetos aparecem ou, em outros termos, pelo modo como eles se dão ao mundo e às nossas intencionalidades, manifestas ou implícitas. Assim, sem estas *intencionalidades*, nem os objetos nem o mundo *existiriam* para nós. Os objetos existem para nós, diz Husserl, somente na medida em que eles têm um sentido e são, portanto, portadores de um modo de ser que recebem numa constante *aparição* a partir dessas mesmas *realizações* subjetivas (Cf. HUSSERL, 1994, § 46, p. 162). Daí podemos melhor entender a reivindicação de Husserl, segundo a qual o *Lebenswelt* jamais poderá ser tematizado a partir de uma “atitude ingênua da crença natural”, mas tão-somente

através de uma *total mudança* desta mesma atitude natural. Neste sentido, não mais viveremos, como até agora, na condição de seres dentro dessa existência natural que não fariam senão efetuar constantemente a validade de um mundo que seria um mundo pré-dado. Donde a necessidade que vê o filósofo de devermos negar a nós mesmos uma tal atitude (Cf. HUSSERL, 1984, § 39, p. 151).

Contudo, a subjetividade não deve ser pensada como oposta à objetividade, pois se assim o fosse, o conceito de subjetividade estaria sendo pensado também de maneira objetivista. A fenomenologia transcendental husserliana tenciona ser, ao contrário, uma investigação e uma reflexão sobre justamente as correlações. Dessa forma, o primado se desloca para a relação ou, mais exatamente, para a correlação dos pólos entre os quais esta relação se desenvolve. Isto se dá, para usarmos uma metáfora, à maneira de um ser vivo que efetua suas operações orgânicas nas articulações e na unidade do seu próprio ser. A ingenuidade do discurso que fala da objetividade, prescindindo da subjetividade, deixa exatamente de fora o substrato ou o solo originário, sem o qual não existiria a subjetividade nem tampouco a objetividade, pois uma não pode ser pensada sem a outra.

Ora, como já avançamos na seção 3.1 deste mesmo capítulo, Husserl já colocava a *epoché* nas interrogações que ele fazia a respeito das ciências que inauguravam os tempos modernos. Todavia, ele deveria operar uma reavaliação com respeito a esta noção justamente na *Krisis*. Mas em que sentido? No sentido em que há um deslocamento de acento com relação à atitude que ele tem agora para com a correlação sujeito – *Lebenswelt*. Isto significa que não mais se trata de uma *epoché* centrada somente no mundo objetivado das ciências – em que o *ego* se tornava, por assim dizer, vazio de conteúdo – mas de uma *epoché* que leva em consideração o sujeito e o seu *Lebenswelt*. Com efeito, se naquele período das *Idéias* Husserl se utilizava da noção de *epoché* para questionar as ciências na sua objetividade e positividade, na *Krisis* ele reivindicará novamente a necessidade de uma *epoché*, mas dando-lhe agora um caráter de universalidade, ou como ele mesmo explica: “Realizando sistematicamente a *epoché*, ou a redução assim entendida, descobrimos, no entanto, que em todas as tarefas que ela se coloca, ela exige também uma clarificação e uma transformação de seu sentido, caso a nova ciência seja ou deva tornar-se capaz de ser executada através de um método realmente concreto e sem absurdidades” (HUSSERL, 1984, § 43, p. 157). Eis porque Husserl conclui dizendo que urge agora cumprir uma redução até aos

fundamentos absolutamente últimos, evitando assim inferências de validades naturais e ingênuas.

### 3.6 Reflexões ulteriores sobre o *Lebenswelt*

A partir das considerações que acabamos de tecer, podemos, pois, afirmar que o conceito de *Lebenswelt* gerou e continua a gerar variadas discussões e interpretações. Este é, de fato, um tema suscetível de desencadear diferentes e, mesmo, contraditórias leituras.

Vimos, por exemplo, que na *Krisis* Husserl identificou as deficiências de uma *racionalidade ingênua* propondo, ao mesmo tempo, uma retomada da noção de *sentido* para as ciências. Com isto, ele tentava encontrar uma nova orientação para o conceito de racionalidade apta a recuperar o *Lebenswelt*, que ainda não havia sido suficientemente tematizado. Eis a razão pela qual, nestes últimos escritos – como destacamos anteriormente – o filósofo enfatiza tão veementemente a questão do sentido do *Lebenswelt* reforçando, na *Krisis*, o papel deste conceito e de seu horizonte de sentido frente à situação de desorientação das ciências. As tensões que preludiavam a segunda Guerra Mundial e, no plano cultural, a fragmentação do saber – que já era um reflexo da própria fragmentação política entre as nações – levou Husserl a se perguntar mais intensamente pela questão do sentido e pela possibilidade de uma unificação tanto intelectual quanto política<sup>19</sup>. Husserl vê nesta desorientação moderna uma diminuição do caráter racional na interpretação e na exploração do campo do *Lebenswelt*. Eis por que ele procura restabelecer e articular estas questões focando exatamente na problemática do sentido de toda a existência humana (Cf. HUSSERL, 1984, § 2, p. 12). Onde também, e como uma consequência lógica, a sua insistência sobre a temática do *Lebenswelt*, que se faz necessária como uma reflexão prévia a este sentido na sua globalidade e universalidade. De resto, mesmo reconhecendo que a ciência da natureza revela uma técnica extraordinária, Husserl destaca simultaneamente que ela cumpre tão somente uma função de efetuar induções, cálculos, probabilidades e precisões antes nunca imaginadas (Cf. HUSSERL, 1984, § 9). Portanto, a ciência positiva manifesta, na visão do filósofo, apenas um dos aspectos do espírito humano.

---

<sup>19</sup> A este respeito, veja as análises que desenvolveu João Paisana, em *Husserl e a Ideia de Europa*, 1997.

Perante tal constatação, Husserl acentua que não se deve ignorar o tema do *Lebenswelt*, ou seja, o solo originário que, ao mesmo tempo, preserva o aspecto específico de cada ciência particular, relevando o seu conteúdo de sentido e de validade comum a toda racionalidade. O *Lebenswelt* se constitui assim no espaço de uma racionalidade onde as questões, os métodos e as teorias encontram o seu sentido. Dessa forma, conclui Husserl, o mundo representa o solo de todos os nossos interesses e de todos os nossos projetos vitais; ele representa também os nossos questionamentos ou, mais precisamente, as indagações que exigem uma explicação e uma transformação do sentido (Cf. HUSSERL, 1994, § 47, pp. 163-164). O perigo de uma interpretação unilateral, ressalta Jovino Pizzi, procede justamente de uma “possível exclusão de aspectos que compõem a multiplicidade de validades do mundo da vida” (PIZZI, 2006, p. 107). Por conseguinte, *a recuperação do Lebenswelt requer uma atitude que deve ser entendida a partir da razão e da vida e, não mais da ciência idealizada.*

Dito isto, não podemos senão enfatizar: o *Lebenswelt*, situando-se num campo mais amplo do que o do conhecimento puramente científico, não é uma tentativa que pretende uma auto-fundamentação somente a partir deste campo. Ele reivindica também, e sobretudo, um horizonte universal portador de sentido apto a reunir a multiplicidade de experiências no seio deste mesmo *Lebenswelt*. Eis por que o propósito da filosofia, segundo Husserl, é o de desenvolver uma racionalidade capaz de articular, sondar e analisar suas problemáticas partindo do contexto do próprio *Lebenswelt*. Disto resulta não somente uma crítica aos limites e às pretensões da ciência, mas também uma tematização global, universal e racional do *Lebenswelt*. Podemos, pois, dizer que a subsunção da filosofia pela ciência da natureza provocou aquilo que Husserl denomina uma *ingenuidade racional*. Com isto se excluíram as questões relativas à significação e à validade que requer a própria filosofia e, consequentemente, a reflexão passou a ver na *natureza idealizada* o seu próprio sentido. Tal preocupação está situada na própria interpretação da cultura moderna que privilegia principalmente a verificação empírica e, assim, elide de sua reflexão o que não se coaduna com esta posição. Eis mais uma razão pela qual a filosofia não pode abandonar as formas intuitivas das experiências mais originárias e habituais da racionalidade humana.

Entretanto – para retornarmos à questão da variedade de interpretações a que nos referimos no início desta seção – evoquemos a observação de Ernildo

Stein, segundo a qual o *Lebenswelt* sempre gerou um certo mal-estar entre os estudiosos de Husserl. E isto porque se, anteriormente, Husserl havia dado tanta ênfase ao absoluto e ao transcendente, nos últimos escritos, e na *Krisis* em particular, o acento se deslocará, de maneira surpreendente, para os aspectos históricos, vivenciais e experienciais do conhecimento (Cf. STEIN, 2004, p. 84). Em outros termos, passamos de um plano transcendente para um plano imanente, com um mergulho na intencionalidade.

No entanto, na perspectiva de E. Stein, o conceito de *Lebenswelt* é o mais importante e o mais central na produção filosófica de Husserl. É a partir dele que vão desenvolver-se diversas concepções em torno da experiência, do sentido e do fenômeno que este conceito gera. Todas estas tentativas visam melhor explicitar este conceito que, na visão dos estudiosos de Husserl, e de Stein em particular, necessitava ainda ser ampliado, aprofundado e completado. Isto quer dizer que nem o próprio Husserl devia ainda estar satisfeito com as intuições que ele desenvolvia em torno de sua descoberta incipiente. Assim, o filósofo irá elaborar e reelaborar o *Lebenswelt* nas suas relações com a consciência e a subjetividade transcendental. Para Stein, o *Lebenswelt* devia ligar-se a “uma outra concepção de filosofia”, “a outro paradigma filosófico” – aquele de Husserl – que o próprio Stein denomina “mundo prático” e cuja característica principal é o “homem como ser-no-mundo” (Cf. STEIN, 2004, p. 84).

Esta interpretação de E. Stein pode, contudo, ser contestada na medida em que, na nossa perspectiva, o conceito fundamental e a descoberta realmente original de Husserl foi justamente a *intencionalidade*. O *Lebenswelt* já é subsumido no conceito de intencionalidade, pois ele se coloca como um desdobramento ou como uma consequência do que Husserl já vinha reelaborando e reinterpretando. A este propósito, o pensador francês J.-P. Resweber lembra que aquilo que é *visado* é precisamente o que vem estruturar o sujeito a partir do interior, mas desde que este esteja identificado com o gesto de uma intencionalidade constitutiva que, presente no gesto da enunciação, se coloca como um pressuposto anterior a toda enunciação. Neste sentido, continua Resweber, Leibniz foi o artesão dessa correção fundamental que ele operou sobre o pensamento de Descartes. Depois de Leibniz, Brentano e, justamente, Husserl libertarão o sujeito desta prisão ou desta consciência solitária para instituí-lo no campo da própria exterioridade. Assim, todo pensamento (*cogitatio*) só pode ser qualificado pelo seu objeto (*cogitatum*), como



também toda consciência só pode ser consciência de alguma coisa. De modo que: “O eu transcendental surge na intersecção daquilo que é visado ‘noeticamente’ e dos objetos ‘noemáticos’” (RESWEBER, 1990, pp. 80-81).

A partir das interpretações que até aqui evocamos, tudo parece indicar que o objetivo inicial de Husserl termina por atravessar um desenvolvimento diferente daquele ao qual ele aspirava chegar. Se isto for verdade – e é o que nós consideramos – pode-se dizer que nos encontramos face a um paradoxo, no sentido em que a multiplicidade de perspectivas e de interpretações obrigava o próprio Husserl a retornar a este conceito que ele relia e reelaborava. Como observa E. Stein, se Husserl se tivesse dado por satisfeito de uma vez por todas com a intuição deste conceito, ele o teria evidentemente abandonado como algo já definitivamente resolvido (Cf. STEIN, 2004, p. 85). De resto, isto viria contradizer o próprio método fundamental do filósofo que, ao mesmo tempo que combate a objetivação unilateral das ciências, deixa as portas abertas para possíveis leituras, releituras e reinterpretções. Por conseguinte, é a própria “não-resolução” e a dificuldade em incorporar o conceito de *Lebenswelt* de maneira definitiva no seu sistema, que a filosofia husserliana continua suscitando uma diversidade de análises e de discussões. Aliás, poder-se-ia dizer que isto se aplica não somente a Husserl, mas a todos os filósofos, cujas intuições se desenvolvem na medida mesma em que eles se lêem e se relêem.

A propósito, ressalta Stein<sup>20</sup>, Heidegger também irá imprimir uma nova direção a este conceito. E ele o faz em *Ser e Tempo*, quando analisa o mundo como sendo o *mundo do ser-aí cotidiano*. Ora, com Heidegger, vemos surgir uma outra chave de interpretação, na medida mesma em que uma nova situação das ciências do espírito acarreta também novas dimensões de significado para um conceito que se vinha igualmente transformando. Nesta perspectiva, diz Stein, o *Lebenswelt* se converte num tema central que se colocará contra várias correntes filosóficas contemporâneas tendentes a se oporem à tradição metafísica, inclusive à filosofia de Kant. Estas tendências compreendem também aquela de Heidegger, que reivindica um retorno ao mundo da vida pré-científica (Cf. STEIN, 2004, p. 86). Não muito diferente desta interpretação de Heidegger é aquela de Merleau-Ponty, que,

---

<sup>20</sup> A análise apresentada por Stein se encontra, segundo ele, no verbete *Lebenswelt*, *Dicionário histórico de filosofia*, que foi idealizado por Joachim Ritter e publicado na Alemanha (Cf. STEIN, 2004, p. 86).

segundo Marcus Sacrini A. Ferraz, não considera o *Lebenswelt* como um conjunto de estruturas da experiência em correlação implícita com a consciência transcendental, mas antes, como um mundo anterior à própria atividade constituinte da subjetividade; é o que o autor denomina uma “pátria do ser selvagem” (Cf. FERRAZ, 2009, p. 208). Por conseguinte, a leitura que faz Merleau-Ponty do *Lebenswelt* difere da própria análise de Husserl, na medida em que, para o pensador francês, a gênese dos fenômenos, não deve ser remetida à consciência transcendental. Em outros termos, não é através de uma *fenomenologia transcendental* que se consegue esclarecer o sentido dos fenômenos da *Lebenswelt*; trata-se antes de fazê-lo através de uma *ontologia* apta a expor as principais características do ser do mundo sensível. Assim, conclui Ferraz: “Essa ontologia, que não está comprometida com os procedimentos e resultados gerais da fenomenologia, é esboçada por Merleau-Ponty em *O visível e o invisível*” (FERRAZ, 2009, p. 209).

Ainda entre os autores que reinterpretaram o conceito do *Lebenswelt*, encontra-se Habermas, que chama a atenção para este fato: a ciência moderna, renunciando aos seus aspectos normativos, favorece uma racionalidade que, certo, descreve de maneira teórica o universo no seu ordenamento consoante a leis universais, tais como elas são. Todavia, por mais racional e teórica que seja essa descrição, ela não leva em consideração uma reflexão filosófica que deveria justamente voltar-se para as experiências vividas e os sentidos que *aparecem* no próprio *Lebenswelt* (Cf. HABERMAS, 1983, p. 302). É que, privilegiando os enunciados e a suposta verdade das induções empíricas, este método termina por limitar a razão, tornando-a tão-somente um simples instrumento explorador e cognoscitivo. Tal redução do conceito de razão já exprime uma forma de unilateralidade objetiva da verdade que se busca. Consequentemente, ela negligencia o conjunto da vida cotidiana que, permanecendo à margem, não é considerada pelo pensamento filosófico. Eis porque Habermas, ao ressaltar a originalidade do pensamento husserliano, afirma que o filósofo mais uma vez construiu “um último e grande projeto, cuja finalidade era entender a crise das ciências européias como uma crise da humanidade e, assim, contribuir para superá-la” (HABERMAS, 2001, p. 63). Contudo, para alguns estudiosos, como Jovino Pizzi, Habermas também se distancia do enfoque fenomenológico de Husserl. Com efeito, o autor de *Conhecimento e interesse* entende que uma tal fenomenologia baseia-se

numa filosofia da consciência que apresenta como ponto de partida os esquemas de interpretação centrados no eu, através dos quais os sujeitos da ação construiriam os seus próprios mundos da vida. Contudo, objeta Habermas, esse ego se encontra, em última instância, desvinculado do entorno social (Cf. HABERMAS, 1988, p. 222). Entende-se assim que Habermas quer dar um passo além, para justamente reivindicar a criação de uma *teoria da ação comunicativa*, pois, segundo este autor, o método fenomenológico husserliano termina por reduzir a identidade a uma simples auto-definição de si mesmo; deste modo, ela desemboca numa espécie de ego originário e absoluto, um ego que, afinal de contas, permanece fechado em si. Consequentemente, Habermas não poderia senão chegar a esta conclusão: “O problema da possível comunidade de sujeitos, que iniciam monadicamente seu mundo, nem sequer poderia ser delineada” (HABERMAS, 1989, p. 41).

### 3.7 Reflexões finais

Após as considerações desses estudiosos que acabamos de examinar, apresentemos aqui algumas reflexões finais. Mas isto não significa que as nossas análises se tenham terminado de uma vez por todas. Estas reflexões trazem o nome de “finais” somente do ponto de vista formal, pois reconhecemos que elas poderiam continuar a se desenvolver. Com efeito, seria uma flagrante contradição colocar um ponto final naquilo que até aqui temos examinado e explorado como um conceito aberto: o *Lebenswelt*.

Ora, tentamos mostrar que o *Lebenswelt* husserliano se revela como um solo originário apto a recuperar, a conferir e a proporcionar um sentido aos saberes que se perdeu à medida que esses mesmos saberes se tornaram por demais técnicos, empíricos, ou simplesmente transformados em meros instrumentos capazes de alcançar um determinado fim. Em contraste com esta tecnicização e instrumentalização do saber, Husserl propôs uma investigação que pudesse suscitar novas concepções e novas interpretações que partissem justamente deste solo fértil em experiências, vivências e *intencionalidades*. Esta é a razão pela qual nós procuramos partir de alguns trechos da *Krisis* que mais particularmente destacam esta direção. Para isto, nós nos servimos de alguns estudiosos que fizeram ressaltar algumas transformações que o conceito de *Lebenswelt* sofreu ao longo da evolução de Husserl. Isto já quer significar que este conceito não foi construído de uma vez

por todas, mas que ele passou por diferentes metamorfoses à maneira do rio heraclítico que aponta para um constante vir-a-ser.

Convém também ressaltar que a nossa intenção não consiste em buscar qual seria a melhor interpretação ou a interpretação mais correta, na medida em que não existe a “boa” interpretação. Neste sentido, o próprio desenvolvimento do pensamento de Husserl já indica que há variadas e diferentes leituras e interpretações. É o que ele próprio deixa pressupor, implícita ou explicitamente, ao longo de seus escritos e, conseqüentemente, de suas reelaborações

Com isto queremos dizer que o *Lebenswelt* se apresenta, ou se dá, como um conceito aberto que se propõe não somente reorientar a dinâmica e a investigação das ciências contemporâneas, mas também recriar um mundo de sentidos, de vivências e experiências subjetivas. Tal mundo possibilitaria então recuperar a origem e o fundamento do saber, na medida em que ele se colocaria como um novo ponto de partida para o retorno da fenomenologia à subjetividade constitutiva do mundo. Isto implica também que o *Lebenswelt* se relaciona com o mundo a partir do *modo* como este mesmo mundo adquire sentido e validade para o sujeito e para a sua atividade constituinte. Enfim, na perspectiva do *Lebenswelt*, a racionalidade filosófica conquista horizontes sempre novos ante a ingenuidade e a pretensa racionalidade das ciências. Ela busca, pois, recuperar o sentido da racionalidade humana, a multiplicidade intencional da subjetividade e o movimento no qual se funda a própria cultura filosófica.

Por conseguinte, surgem novas problemáticas sistemáticas, apresenta-se com uma naturalidade e uma necessidade a realização de uma *epoché* universal. Assim, ao realizar sistematicamente a *epoché* e a redução, estas devem ser a redução aos fundamentos absolutamente últimos, evitando assim, a intrusão inadvertida e carente de sentido de pré-vigências naturalmente ingênuas. Observa Husserl, que o caminho mais curto para a *epoché transcendental* exposto por ele nas *Idéias*, poderia ser chamada de “caminho cartesiano”, porque o considera realizado mediante uma reflexão da *epoché* cartesiana das *Meditações*. Tal atitude cartesiana conduz a “saltar o ego transcendental” no sentido em que desconsiderava o tema do *Lebenswelt*. Assim, somente após a *epoché* do mundo pré-dado é que estaríamos aptos a fundamentar verdadeiramente a subjetividade transcendental e constituinte.

## CONCLUSÃO

Pode-se considerar que a filosofia do século XX teve no movimento fenomenológico uma de suas correntes mais fecundas, ricas de influências e de desdobramentos posteriores. Como é amplamente conhecido, a formação inicial de Husserl se deu na matemática. Aliás, é ele próprio quem afirma que a motivação inicial para o surgimento da fenomenologia foi o problema da clarificação dos conceitos fundamentais lógicos e matemáticos. De maneira geral, suas considerações irão gravitar em torno dos fundamentos das ciências, temática esta que aprofundamos em nosso primeiro capítulo. Como vimos, com relação à crise dos fundamentos, Husserl irá detectar a ausência de uma *mathesis* ou a falta de um princípio de unificação nas ciências. É que, tornando-se autônomas em relação à lógica, elas não podiam mais satisfazer às exigências de uma auto-justificação crítica. Ora, não justificando seus métodos e seus princípios puros, as ciências cairiam na ingenuidade e no risco – como de fato caíram – de tornar-se uma técnica sem a efetivação de uma *ratio*.

Na verdade, tanto o matemático como o lógico não possuíam uma intelecção última da essência de uma teoria ou da essência dos conceitos e das leis com as quais operam. De maneira semelhante, assevera Husserl, também os conceitos lógicos, enquanto unidades de pensamento dotados de validade, devem ter origem na *intuição*. Assim, um conceito será sempre distinto de uma representação própria de algo, no sentido em que a representação nos daria diretamente uma coisa pela intuição. Já o conceito, assevera Husserl, é sempre definido como uma *representação imprópria ou simbólica*, feita mediante signos, pois por ele nunca nos é dado diretamente aquilo que a coisa é. Temos tão-somente um conhecimento intermediário fornecido por estes signos, que passam então a caracterizar os objetos de maneira unívoca e, portanto, incompleta. Contudo, foi exatamente neste universo, de acordo com o fenomenólogo, que se originaram e se fundamentaram as ciências através de um simbolismo pautado pela tecnicização da *ratio* que terminou por alienar a ciência e fazer com que se perdessem o seu sentido e o seu fundamento originário.

Assim, de acordo com Husserl, impõe-se a necessidade de uma investigação dos conceitos fundamentais através de uma busca de suas origens e do seu conteúdo. Esta seria uma atitude que possibilitaria lançar as bases para o desenvolvimento de uma ciência justificada enquanto forma de verdadeiro conhecimento. Eis a razão pela qual urge analisar a origem dos conceitos, que estão na base dos signos pelos quais se operam a lógica e a matemática, como também as ciências. Trata-se, pois, de buscar os fenômenos concretos a partir dos quais foram abstraídos os conceitos. Foi justamente para uma tal crise – crise dos fundamentos das ciências – que Husserl indicou uma teoria intuicionista, pois as ciências modernas se haviam transformadas em técnicas, prevalecendo assim um “pensamento simbólico” em face da intuição. Com efeito, as ciências, tornando-se cada vez mais especializadas, perderam a sua referência a um solo comum de racionalidade que as guiasse. Todas estas críticas, Husserl as fez no chamado período da crise dos fundamentos das ciências. No entanto, uma reavaliação deveria operar-se no seu pensamento com entrada em cena da obra intitulada *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*.

Com efeito – como tentamos demonstrar no segundo e no terceiro capítulos – nos textos que gravitam em torno da *Krisis*, Husserl irá também apontar para a existência de uma crise da razão que se manifestara por meio da crise das ciências europeias. Entretanto, o autor nos alerta que não mais se trata de uma crise dos fundamentos, de métodos ou de conceitos científicos. A sua preocupação central agora não é mais, portanto, com os fundamentos e com a clarificação dos conceitos, mas com a valoração e a interpretação da ciência pelos seus contemporâneos. O que está em jogo, neste momento, é o significado mesmo das ciências para a humanidade. A conclusão a que chega Husserl é a seguinte: embora se tenham as ciências amplamente desenvolvido no que diz respeito à técnica, elas nada tinham a dizer com relação aos autênticos problemas do ser humano. Em outros termos, “as ciências de fatos” nada têm a nos dizer sobre a razão ou sobre uma abstração do sujeito. Mas como Husserl irá analisar este processo? E qual a origem de tal situação?

Na verdade, a causa principal desta crise reside, segundo Husserl, na ruptura que se deu entre a ciência e o seu *Lebenswelt*. Isto porque as ciências perderam a conexão com o mundo da vida, ou seja, com o *Lebenswelt*, do qual elas emergem e recebem sentido. Na *Krisis* há, portanto, um deslocamento de acento com relação à

atitude que ele tinha face à correlação entre o sujeito e o *Lebenswelt*. Por isso, ele irá apontar nesta obra para algumas causas deste distanciamento.

Entre as preocupações de Husserl na *Krisis* acha-se esta: a Europa estava vivendo um ambiente bastante conturbado. Contudo, para além das análises de caráter político ou sócio-econômico, que poderiam então ser feitas, Husserl percebia a necessidade de analisar mais profundamente as razões ou os preconceitos filosóficos que eram subjacentes à crise e que a ela de certo modo haviam conduzido.

Nos escritos que giram em torno da *Krisis*, Husserl apresenta-nos a *fenomenologia transcendental* a partir de uma nova leitura, que é um novo caminho de interpretação da filosofia moderna. O autor procura pôr em questão a teleologia interna à filosofia e à própria ciência moderna, na medida em que as questões nelas tratadas se apresentam de maneira ora velada, ora desvelada. É expressamente com referência a Galileu que Husserl fala de um gênio que se revela e se vela ao mesmo tempo. É que, com relação à matematização da natureza, o físico italiano teria encoberto a singularidade do mundo, impedindo assim que se pense a experiência que dele fazemos e, portanto, como nos o significamos.

Com efeito, segundo Husserl, a natureza do problema da subjetividade tem como ponto de partida a questão cartesiana com uma interrogação a respeito da legitimidade do valor objetivo de nossas ideias e a sua correspondência com o mundo. Contudo, se, por um lado, as análises cartesianas são exemplares em virtude da radicalidade com que as propõem, Descartes, por outro lado, não levou a cabo a radicalidade de seus pensamentos. A dúvida cartesiana não foi a fundo naquilo que, para Husserl, é justamente o sujeito da *epoché*. O autor das *Meditações*, ao *espantar-se* diante do *ego*, excluiu o sujeito realizador da *epoché*, não se alçando assim à *verdadeira subjetividade*. Isto faz com que Husserl situe Descartes na origem de duas instâncias-chaves da modernidade: a subjetividade transcendental e o formalismo físico-matemático. Todavia, ao isolar o sujeito do mundo, Descartes revelou uma profunda ambivalência no seu pensamento, culminando assim num fracasso de seu próprio projeto de ciência universal: este fracasso não foi outro senão o esquecimento do *Lebenswelt*. Kant tampouco conseguiu construir uma filosofia transcendental pura e autêntica por ter mantido uma concepção naturalista da consciência ao aceitar como válido o “ser em si” do mundo e por ter assinalado à razão as suas próprias leis independentemente do

*Lebenswelt*. Consequentemente, o seu projeto transcendental, a exemplo de Descartes, percorreu apenas uma parte do caminho, na medida em que ele também não descobriu nem tematizou o *Lebenswelt* enquanto suposto de toda atividade científica do sujeito

No entanto, mesmo tecendo todas estas críticas, ou talvez por isso mesmo, Husserl não deixa de considerar, primeiramente, a filosofia cartesiana como uma filosofia original, radical, principalmente naquilo que concerne à formulação dos temas sobre os quais a fenomenologia centraria o seu interesse. Do mesmo modo, ele estima que a tarefa empreendida por Kant – fundamentar a ciência a partir da subjetividade, ou da *filosofia transcendental* – coincide basicamente com o seu próprio propósito fenomenológico.

Seria, pois, possível pensar a fenomenologia husserliana sem estes dois filósofos que a precederam? Teria podido Husserl operar uma reavaliação das ciências modernas sem estes modelos que ele critica e que, ao mesmo tempo, lhe servem de pontos de partida, como ele próprio admite?



## BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia** (Introdução e tradução de Urbano Zilles). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_ **A filosofia como ciência do rigor**. Coimbra: Atlântida, 1965.

\_\_\_\_\_ **Articles sur la Logique**. Paris: PUF, 1975.

\_\_\_\_\_ **Crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia transcendental**. México: Fólios Ediciones, 1984.

\_\_\_\_\_ **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd. VI, 1962.

\_\_\_\_\_ **Experience and Judgement**. Northwestern University Press, 1973.

\_\_\_\_\_ **Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie**. Netherlandas, M. Nijhoff. Bd. 24, 1950.

\_\_\_\_\_ **Formale und transzendente Logik**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

\_\_\_\_\_ **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica** (Prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura). Aparecida: Idéias e Letras, 2006 (Coleção subjetividade contemporânea).

\_\_\_\_\_ **Investigações lógicas**. Segundo Volume, Parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

\_\_\_\_\_ **Investigaciones lógicas, 1**. Madrid: Alianza Universidad, 1985.

\_\_\_\_\_ **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente**. Paris: Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_ **Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia**. São Paulo: Madras, 2001.

\_\_\_\_\_ **Phänomenologische Psychologie**. Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd, IX, 1968.

\_\_\_\_\_ **Philosophie der Arithmetik**. Haag, M. Nijhoff. Husserliana, Bd. XI, 1970.

\_\_\_\_\_ **The crisis of european sciences and transcendental phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

## BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ADORNO, Francesco. **Storia della filosofia**. Roma: Laterza, 1981.

BANFI, A. **Husserl y la crisis de la civilización europea**. Husserl. Tercer Colóquio Filosófico de Royaumont. Buenos Aires: Paidos, 1968, p. 355-368.

BIEMEL, W. **Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl**. Husserl. Tercer Colóquio Filosófico de Royaumont. Buenos Aires: Paidos, 1968, p. 35-57.

BARBARAS, Renaud. **Introduction à la philosophie de Husserl**. Paris: Les Éditions de la Transparence, 2004.

BURTT, E. A. **As bases metafísicas da ciências moderna**. Brasília: UNB, 1991.

COMTE, A. **Discurso sobre o espírito positivo: ordem o progresso** (Tradução de Renato Barbosa Rodrigues Pereira). Porto Alegre: Globo; São Paulo: USP, 1976.

\_\_\_\_\_ **Curso de filosofia positiva**. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Coleção Os Pensadores).

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes** (Tradução de Helena Martins). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, R. **Discurso do Método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências**. São Paulo: Paulus, 1992.

\_\_\_\_\_ **Meditações** (Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior). São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores XV).

\_\_\_\_\_ **Regras para a Orientação do Espírito** (Tradução de Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ENGLISH, Jacques. **Le vocabulaire de Husserl**. Paris: Ellipses, 2002.

FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e Cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FERRAZ, M. S. A. **Lições do mundo-da-vida: o último Husserl e a crítica ao objetivismo**. Scientiae Studia (USP). São Paulo, v. 2, n. 3, 2004, p. 355-372.

\_\_\_\_\_ **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas: Papirus, 2009.

- FRAGATA, Júlio. **Problemas da fenomenologia de Husserl**. Braga: Livraria Cruz, 1962.
- GADAMER, H.-G. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica** (Tradução de Flávio Paulo Meurer). Petrópolis: Vozes, 1997.
- GALILEU GALILEI. **O Ensaíador** (Tradução de Helda Barraco). São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).
- GAY, Peter. **O estilo na história: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GÓMEZ-HERAS, J. M. G. **El apriori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciência y de la técnica**. Barcelona: Anthropos Editorial Del Hombre, 1989.
- HABERMAS, J. **Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Madrid: Cátedra, 1989.
- \_\_\_\_\_. **La lógica das ciências sociais**. Madrid: Tecnos, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad**. Madrid: Trotta, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Técnica e ciência enquanto ideologia**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.
- KANT, I. **Prolegómenos a toda metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KUYPERS, D. K. **La conceción de la filosofia como ciência rigorosa y los fundamentos de las ciências en Husserl**. Husserl. Tercer Colóquio Filosófico de Royaumont. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 68-87.
- MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MOURA, C. A. R. **Crítica da Razão na Fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Prefácio. Apud. Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida: Idéias e Letras, 2006 (Coleção subjetividade contemporânea).
- MOUTINHO, L.D.S. **Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: UNESP, 2006.

PAISANA, João. **Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger**. Lisboa: Presença, 1992.

\_\_\_\_\_. **Husserl e a Ideia de Europa**. Porto: Contraponto, 1997.

PIZZI, J. **O mundo da vida: Husserl e Habermas**. Ijuí: Unijuí, 2006.

PONDÉ, L. F. **O necessário tremor das mãos** (p. 31-36). *Apud*. RAMOS, Luiz de P. Ramos (org.) Um diálogo latino-americano: Bioética & Documento de Aparecida. São Caetano do Sul: Difusão Editora; São Paulo: PUC-SP. Núcleo fé e cultura, 2009.

RESWEBER, J.-P. **Le questionnement éthique**. Paris: Cariscript, 1990.

RICOEUR, Paul. **A l'école de la phénoménologie**. Paris: Vrin, 2004.

SPIEGELBERG, H. **The Phenomenological Movement. A Historical Introduction**. 2. ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

STEIN, Ernildo. **Mundo vivido**. Porto Alegre: 2004.

ZILLES, U. **A fenomenologia husserliana como método radical**. *Apud*. HUSSERL, Edmund. A crise da humanidade européia e a filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VERSÃO FINAL APROVADA PELO ORIENTADOR EM 18 / 11 / 10



Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Orientador